

Humboldt-Universität zu Berlin

Dissertation

## Konversionen zum Islam in westeuropäischen Gesellschaften.

Eine explorative Studie der Konversion zum „reflexiven  
Islam“ und der Alternation zu einer jugendkulturellen  
Ausprägung des Salafismus.

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades doctor philosophiae (Dr. phil.)

eingereicht an der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät der  
Humboldt-Universität zu Berlin.

Dipl.-Pol. Milena Uhlmann

Präsidentin der Humboldt-Universität zu Berlin: Prof. Dr. Sabine Kunst

Dekan der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr.  
Christian Kassung

Gutachter/in: 1. Prof. Dr. Peter Heine

2. Prof. Dr. Manja Stephan-Emmrich

Datum der Einreichung: 07.02.2014

Datum der Promotion: 16.07.2014

## **Zusammenfassung**

Konversionen zum Islam erregen Neugier, Faszination, und auch Angst – gerade seit den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 und den darauffolgenden islamistischen Anschlägen auch in Europa. Das Phänomen wirft besonders in diesem Kontext Fragen zu Motivation zur Konversion, dem Bezug der Konvertiten zu ihrem zum Herkunftskontext und zur sozialwissenschaftlichen und sicherheitspolitischen Bewertung des Phänomens auf.

Um Antworten auf diese Fragen näher zu kommen, hat die Autorin zwischen 2009 und 2011 insgesamt 27 Konvertiten zum Islam in Deutschland, England und Frankreich interviewt und ihre Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen untersucht. Die Ergebnisse ihrer Auswertung setzt sie mit einer Betrachtung des Phänomens des jugendkulturellen Salafismus in Bezug und entwickelt auf dieser Basis zwei grundlegend unterschiedliche Kategorien des Wechsels zum Islam: Die „Konversion zum reflexiven Islam“ und die „Alternation zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus“.

Zentraler Unterschied zwischen diesen Kategorien ist, dass Konvertiten zum reflexiven Islam sich ihre neue Religion über einen hochreflexiven Prozess der intensiven, individualisierten Auseinandersetzung mit dem Islam aneignen. Zumeist gelingt es ihnen, ihre prä- und ihre postkonversionelle Identität zu vereinen, häufig verstehen sie sich als Brückenbauer. Die Beschäftigung mit dem Islam nimmt häufig mit der kritischen Auseinandersetzung mit aktuellen Ereignissen, wie islamistischen Anschlägen, ihren Anfang.

Bei der Alternation zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus grenzen sich die betreffenden Personen sehr stark von ihrer Identität vor dem Wechsel ab, ohne sich in vergleichbarer Weise mit Inhalten des Islam intellektuell auseinander gesetzt zu haben. Stattdessen stehen emotionale Aspekte der Rebellion gegen den Herkunftskontext mittels der Selbst- und Fremdzuschreibung zu einer als gefährlich angesehenen religiösen Strömung und des Erfahrens der Selbstwirksamkeit in einer starken Gruppe von Gleichgesinnten mit klaren Regeln und dichotomen Welterklärungsmodellen im Vordergrund. Die inhärente Abwertung Andersdenkender bringt dabei Gefährdungen der Sicherheit und des friedlichen Zusammenlebens in der Gesellschaft mit sich.

## **Abstract**

Conversions to Islam evoke curiosity, fascination, and also fear – especially since the terrorist attacks of September 11, 2001 and Islamist terrorist attacks that followed also in Europe. The phenomenon raises questions regarding the motifs for conversion, the relation of converts to their society of origin, and the sociological assessment as well as security policy aspects of the phenomenon.

In order to come closer to answers to these questions, the author interviewed 27 converts to Islam in Germany, England and France, and analysed their attitudes, identity reconstruction and relevances. She compared the results with a reflection on the phenomenon of a youth-cultural phenomenon of Salafism and developed two fundamentally different categories of people choosing Islam as their religion: “conversion to reflexive Islam” and “alternation to a youth-cultural interpretation of Salafism”.

The main difference between these categories is that converts to reflexive Islam adopt their new religion through an intense, highly reflexive and very individualized process of critically assessing Islamic doctrines. Most of the time, the converts succeed in uniting their pre- and their post-conversional identity. Often, they see themselves as bridge builders. The future converts’ engagement with Islam often stems from a critical assessment of terrorist attacks conducted in the name of Islam.

People alternating to a youth-cultural interpretation of Salafism demarcate themselves very strongly from their pre-Salafist identity. Unlike converts to reflexive Islam, they usually do not assess Islamic doctrines intellectually. Instead, emotional aspects of rebellion against their contexts of origin through self-attribution and through attribution by others to a religious group that is perceived as dangerous, are paramount.

Through this (self)stigmatisation, combined with the feeling to belong to a strong group of like-minded people, who all follow the same clear rules and adhere to the same dichotomous explanatory model of the world, they experience a feeling of empowerment. The devaluation of those not following their interpretation of how societal and religious matters ought to be arranged, poses a threat to the security, peace and social cohesion within our societies.

Schlagwörter:

Konversion, Islam, Salafismus, Alternation.

Keywords:

Conversion, Islam, Salafism, alternation.

## **Inhalt**

Zusammenfassung .....	II
Abstract.....	III
Danksagung .....	IX
Vorbemerkungen .....	XIII
1    Einleitung .....	1
1.1    Zentrale Forschungsfragen, Erkenntnisinteresse und Forschungsziel .....	1
1.2    Entstehungskontext der Arbeit und forschungsleitende Annahmen .....	3
1.3    Überblick zur Gliederung der Arbeit .....	6
2    Forschungsdesign und methodisches Vorgehen.....	18
2.1    Vorbemerkung .....	18
2.2    Methodologische Grundlagen und Vorüberlegungen .....	19
2.2.1    Quantitativ oder qualitativ? .....	19
2.2.2    Der Ansatz der verstehenden, rekonstruktiven Sozialforschung.....	21
2.3    Zur Datenerhebung angewandte Methoden .....	24
2.3.1    Methodische Vorüberlegungen.....	24
2.3.2    Das narrative Interview .....	25
2.3.3    Teilnehmende Beobachtung und Feldnotizen .....	29
2.3.4    Der Weg ins Feld.....	30
2.3.5    Snowball Sampling.....	31
2.3.6    Durchführung der Interviews .....	33
2.3.7    Transkription der Interviews .....	36
2.4    Methode und Verfahren der Auswertung .....	37
2.4.1    Grundlegende Prinzipien der Grounded Theory Methodology (GTM) ...	37
2.4.2    Theoriebildung .....	40

2.4.3	Sicherung von Zwischenergebnissen und Konsolidierung der Theorie – Memos, theoretisches Sampling, Minimal- und Maximalvergleich.....	42
2.4.4	Maßnahmen der Qualitätssicherung .....	45
3	Konversionstheorie.....	47
3.1	Zum Begriff der Konversion.....	47
3.2	Das passive Paradigma der Konversionsforschung .....	49
3.3	Säkularisierungstheorie.....	52
3.4	Das Modell des religiösen Marktes nach Finke und Stark .....	56
3.5	Das aktive Paradigma der Konversionsforschung .....	59
3.6	Das Lofland / Stark-Modell .....	60
3.7	Das Sieben-Phasen-Modell von Rambo .....	62
3.8	Das Konversionskarrieren-Modell von Gooren.....	64
4	Zeitlich-räumliche Rahmung der Interviews – Kontexte von und Einflussfaktoren auf Muslim-sein und -werden in Deutschland, England und Frankreich .....	68
4.1	Konversionen zum Islam in historischer Perspektive.....	68
4.2	Muslime und Konversionen zum Islam in Westeuropa – Deutschland, England und Frankreich.....	69
4.3	Einstellungen zu Muslimen und Konvertiten zum Islam.....	72
4.3.1	Deutschland .....	72
4.3.2	England.....	74
4.3.3	Frankreich.....	75
4.4	Hindernisse für die statistische Erfassung von Konversionen zum Islam .....	76
4.4.1	Deutschland .....	77
4.4.2	England.....	78
4.4.3	Frankreich.....	79
4.5	Allgemeine Trends.....	80

4.6	Erkenntnisse aus der Analyse von Konversionen zum Islam aus anderen relevanten Studien .....	81
5	Analyse der Interviews .....	87
5.1	Konversionsnarrative .....	87
5.2	Vorstellung der Respondenten.....	93
5.2.1	Synopse.....	94
5.2.2	Kurzvorstellung der Respondenten .....	96
5.3	Präkonversionelle Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen ..	101
5.3.1	Bezug zum Islam vor der Konversion .....	101
5.3.1.1	Synopse .....	101
5.3.1.2	Respondenten aus Deutschland.....	102
5.3.1.3	Respondenten aus England.....	105
5.3.1.4	Respondenten aus Frankreich .....	109
5.3.2	Befürchtungen vor der Konversion .....	110
5.3.3	Konversionsgründe.....	113
5.3.3.1	Synopse .....	114
5.3.3.2	Respondenten aus Deutschland.....	116
5.3.3.3	Respondenten aus England.....	132
5.3.3.4	Respondenten aus Frankreich .....	142
5.4	Postkonversionelle Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen	155
5.4.1	Islam nach der Konversion .....	155
5.4.1.1	Synopse .....	155
5.4.1.2	Respondenten aus Deutschland.....	158
5.4.1.3	Respondenten aus England.....	178
5.4.1.4	Respondenten aus Frankreich .....	191

5.5	Ergebnisse aus der Analyse der Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen vor, während und nach der Konversion – Kurzzusammenfassung.....	200
6	Identitätstheorie .....	203
6.1	Individuelle selbstreflexive Identität .....	203
6.2	Kollektive soziale Identität .....	205
7	Das Phänomen des jugendkulturellen Salafismus .....	210
7.1	Zur Begrifflichkeit .....	211
7.2	Klassische Salafiyya und gegenwärtige Ausprägungen des Salafismus – Gemeinsamkeiten und Unterschiede .....	211
7.3	Salafismus in Deutschland – ein cursorischer Überblick .....	219
7.4	Angebots- und Strukturmerkmale des Salafismus in Deutschland.....	223
7.5	Marktnischen für den Salafismus .....	229
8	Ergebnisse.....	232
8.1	Abgleich der Analyse von Konversionen zum ‚reflexiven Islam‘ und des Phänomens des jugendkulturellen Salafismus mit konversions- und identitätstheoretischen Überlegungen und Erkenntnissen anderer relevanter Studien zu Konversionen zum Islam .....	232
8.2	Beantwortung der zentralen Forschungsfragen .....	251
8.3	Ausblick .....	258
9	Nachbemerkung.....	260
	Bibliographie .....	261



## **Danksagung**

Eine solch große Herausforderung, wie sie ein Dissertationsprojekt darstellt, ist niemals alleine zu meistern. Für ihre Unterstützung möchte ich daher vor allem den im Folgenden genannten Personen und Institutionen danken.

Zuvorderst gilt mein aufrichtiger Dank denjenigen Personen, die mir ihr Vertrauen und ihre Zeit geschenkt haben, um mir im Rahmen von Interviews aus ihrem Leben vor und nach ihrer Konversion zum Islam zu erzählen, mir von ihren Gefühlen, Gedanken und Lebenswegen zu berichten. Ohne sie und ihre Bereitschaft, sich mir zu öffnen, gäbe es die vorliegende Arbeit nicht. Zu großem Dank verpflichtet bin ich gleichfalls denjenigen Experten, die mir, u.a. im Rahmen von Hintergrundgesprächen, anonym oder auch mit Namen, meine Fragen vor allem zum Themenfeld Radikalisierung und Salafismus beantwortet haben.

Mein ausgesprochener Dank gilt ebenfalls den Betreuern und Gutachtern meiner Dissertation, Herrn Professor Dr. Peter Heine und Frau Professorin Dr. Manja Stephan-Emmrich. Herr Professor Heine nahm das Exposé meiner Arbeit sofort interessiert auf, und nahm mich im Rahmen seiner Professur für Islamwissenschaft des nicht-arabischen Raumes an der Humboldt-Universität zu Berlin als Doktorandin an. Nach seiner Emeritierung wechselte die Erstbetreuung meiner Dissertation zu Frau Professor Stephan-Emmerich, die mich im Rahmen ihrer Juniorprofessur für den Querschnittsbereich Islam in den Gesellschaften Asiens und Afrikas an der Humboldt-Universität zu Berlin betreute.

Gerade für mich als Politikwissenschaftlerin, die fachfremd promovierte, waren die fachlichen und methodischen, äußerst hilfreichen Ratschläge von Herrn Professor Heine und Frau Professorin Stephan-Emmrich, und die fundiert-kritischen Diskussionen meiner Ideen und meines Theoriebildungsprozesses von unschätzbarem Wert. Sehr dankbar bin ich beiden ebenfalls für ihre Unterstützung bei der Beantragung von Stipendien zur Finanzierung meiner Dissertation, und für ihre Geduld bei der Fertigstellung und Publikation der Arbeit.

Mein herzlicher Dank gilt weiterhin Professor Dr. Jonas Grutzpalk von der Fachhochschule für öffentliche Verwaltung Nordrhein-Westfalen, langjähriger Freund und externer Drittgutachter bei der Verteidigung meiner Dissertation. In seinem Hauptseminar zum Thema „Islamismus“ an der Universität Potsdam in Jahr 2006 wurde

ich auf das Thema Konversion zum Islam aufmerksam, aus dem eine Hausarbeit, meine Diplomarbeit und schließlich die vorliegende Doktorarbeit hervorging. Umso mehr habe ich mich gefreut, dass er meine Dissertation als sachkundiger Ratgeber und Austauschpartner begleitete, und einwilligte, Teil der Promotionskommission zu meiner Verteidigung zu sein, für die er extra nach Berlin reiste.

Meine Forschungsaufenthalte in London und Paris wären ohne die Unterstützung verschiedener Personen und Institutionen um einiges schwieriger umzusetzen gewesen. Daher möchte ich mich ausdrücklich bedanken bei Professor Dr. Peter R. Neumann, der mich in seiner damaligen Funktion als Direktor des International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR) am King's College London im Jahr 2009 drei Monate als Visiting Fellow des ICSR aufgenommen hatte; bei Professor Dr. Sara Silvestri vom Department of International Politics der City University London, wo ich 2010 zwei Monate als Honorary Visiting Scholar aufgenommen wurde; bei Professor Dr. Gilles Kepel, Inhaber des Lehrstuhls Mittlerer Osten / Mittelmeerregion des Institut d'Etudes Sciences Politiques de Paris (Sciences Po), wo ich ebenfalls im Jahr 2010 zwei Monate als Visiting Fellow verbringen durfte; und bei Professor Dr. Philippe Portier vom Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) in Paris, wo ich 2011 zwei Monate als Visiting Fellow verbrachte.

Chantal und Wolfgang Massing bin ich sehr dankbar für die Möglichkeit, bei meinen Parisaufenthalten in ihrer wunderschönen Wohnung im 18. Arrondissement untergekommen sein zu können.

Der Stiftung der deutschen Wirtschaft (sdw) gilt mein großer Dank für die Unterstützung meines Promotionsprojekts im Rahmen eines dreijährigen Promotionsstipendiums, sowie mittels der Förderung meiner Auslands-Forschungsaufenthalte. Von der ideellen Förderung der sdw im Rahmen von Seminaren und verschiedenen Austauschformaten habe ich ebenfalls sehr profitieren können.

Von Herzen danken möchte ich vor allem auch meiner Familie, die mich von Anfang bis Ende des Dissertationsprojekts, wo immer es nur möglich war, unterstützt hat – sei es mittels Korrekturlesen, Motivation und Ansporn, Verständnis für die zahlreichen langen Rückzüge an den Schreibtisch, während denen ich von der Bildfläche verschwand, oder Gesprächen über die Zwischen- und Endergebnisse meiner Forschung. In Bezug auf letzteres möchte ich vor allem meinem Vater Ludwig Uhlmann für das Teilen seiner

Gedanken aus seiner psychologischen Fachperspektive zu dem Phänomen der Konversion zum „reflexiven Islam“ und der Alternation zum jugendkulturellen Salafismus, die mich sehr weitergebracht haben, herzlich danken. Meiner Mutter Sylvie Mathieu-Uhlmann danke ich herzlich für die stetige moralische Unterstützung und ihre unschätzbare Hilfe bei der Übersetzung und Analyse der französischsprachigen Interviews. Meinen Schwestern Elisa Uhlmann und Marie-Charlotte Zongo danke ich herzlich für ihren Glauben an mich und ihr Verständnis für die zahlreichen Male, an denen ich an gemeinsamen schwesterlichen Aktivitäten nicht teilnehmen konnte, weil ich mich der Arbeit widmen musste.

Ein ähnlicher Dank geht in Richtung meiner Freunde, die mir immer mit aufmunternden Worten zur Seite standen und mir auch lange Phasen des Rückzugs in die weitgehende Selbst-Isolation im Rahmen der Text- und Forschungsarbeit nachsahen. Auch wenn wir uns teils länger nicht sahen und sprachen, waren mir vor allem Sammi Sandawi, Christina Moss, Beni Gavrielov, Dr. Evelyn Runge, Dr. Keren-Miriam Tamam, Dr. Eva Michaels, Dr. Alana Gramm, Silvana Safouane, Karin Schädler und Yassin Musharbash mental und inspirativ eine große Stütze. Hervorheben möchte ich darüber hinaus die konkrete praktische Unterstützung folgender Personen: Beni Gavrielov hat mich zusammen mit meinen Schwestern in der zeitkritischen Endphase vor der Abgabe der Arbeit durch das Formatieren des Literaturverzeichnisses fundamental unterstützt. Christina Moss hat, hochschwanger, noch einzelne Kapitel Korrektur gelesen. Nicolas Bodenschatz übernahm, wie immer höchst gewissenhaft und gewohnt freundlich, die nervige Aufgabe der Abschlussformatierung der Arbeit für die anstehende Publikation.

Immer gerne zurückdenken werde ich an die gemeinsamen Kaffee- und Mensapausen mit Dr. Kishimjan Osmonova und Dr. Damira Umetbaeva im Jacob-und-Wilhelm-Grimm-Zentrum, der Bibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin. Unser Austausch über allgemeine und spezielle Ausprägungen des Doktoranden-(Leid)Wesens stellte einen wichtigen Beitrag zur Psychohygiene vor allem im letzten Jahr vor der Abgabe der Arbeit dar. Sophie Lemke, mit der ich während dieser Zeit zusammenwohnte, hat mich mit ihrer genuinen Herzlichkeit und authentischen Fröhlichkeit manches Mal vor allzu viel Grübeleien bewahrt, und mir immer wieder den Blick und das Herz für das Essentielle im Leben geöffnet. Unsere aus einer Zweckgemeinschaft entstandene Freundschaft ist eines der schönsten Geschenke für mich aus dieser fordernden Zeit.

Resilienzstärkend wirkten, vor allem in den einsamen Schreibphasen, ebenfalls die virtuellen Austausche mit Dr. Scott Kleinmann, der am ICSR im Rahmen seiner Doktorarbeit zum Islam konvertierte Terroristen in den Blick nahm. I'd find Scott on Facebook Messenger at all possible and impossible times of day and night, where between London and Berlin, we'd exchange our thoughts on our research on extremism and radicalisation, as well as on the challenges of PhD life, and the pleasure and perils of kidney beans and tabasco. Albi Metzger und ich schickten uns in langen Nächten, in denen er an Artikeln für verschiedene Zeitungen und ich an der Dissertation schrieb, YouTube-Videos zur musikalischen Motivation zwischen Hamburg und Berlin hin- und her, und philosophierten über den Sinn des Lebens und den (Un)Sinn unseres Tuns.

Den ausgewiesenen Szene-Experten Claudia Dantschke und Frank W. Horst bin ich für das kritische Gegenlesen des Kapitels zu Salafismus, das sie trotz ihrer vollen Terminkalender eingerichtet haben, ebenfalls zu sehr großem Dank verpflichtet. Den ebenso renommierten Fachexperten Aladdin Sarhan und Klaus Hummel danke ich ebenfalls sehr herzlich für ihre kritischen Reflektionen in unseren Diskussionen über den Phänomenbereich Salafismus, die mich sehr bereichert haben.

Mein ganz besonders tiefer Dank gilt meinem Freund und Mentor Alessandro, der mich vor allem in den letzten sechs Wochen vor der Abgabe der Doktorarbeit unüberschätzbar unterstützt hat. Ohne ihn, seinen festen Glauben an mich und meine Arbeit, und sein tägliches Anfeuern beim Endspurt in die Abgabe der Dissertation, hätte ich das dazu benötigte Durchhaltevermögen, und die in dieser extremen Belastungssituation notwendige psychische Stärke, nicht aufbringen können. Grazie mille.

## **Vorbemerkungen**

Die Arbeiten an dem Text meiner Doktorarbeit, so wie ich sie bei der Promotionskommission einreichte, endeten im Februar 2014. Seitdem hat sich der Stand der Forschung weiterentwickelt. Daher bezieht die vorliegende Publikation meiner Dissertation wesentliche, zwischenzeitlich erlangte relevante Erkenntnisse in Bezug auf Konversionen zum Islam in westeuropäischen Gesellschaften bis in das Jahr 2018 ein. Die Weiterentwicklung des Forschungs- und Wissensstands zum Thema Salafismus bzw. Dschihadismus wird dort berücksichtigt, wo sich Schnittpunkte zum Phänomen der Konversion und der von mir entwickelten Hypothesen ergeben.

In der vorliegenden Arbeit findet zwecks besserer Lesbarkeit das generische Maskulinum Verwendung. In der Regel sind damit sämtliche Geschlechtsidentitäten gemeint.

*„You have to create your own identity, you don't inherit it. Not only you need to make it from scratch, but you have to spend your life redefining your identity.“*

Zygmunt Bauman

# 1 Einleitung

## 1.1 Zentrale Forschungsfragen, Erkenntnisinteresse und Forschungsziel

Wo immer sich unterschiedliche Lebenswelten begegnen, treten sie auch in einen Austausch miteinander. So ergeben sich Überschneidungen und Synthesen und es finden (partielle) Übertritte von der einen in eine andere Lebenswelt statt. Auch sind Konversionen zum Islam von Angehörigen westlicher Kulturkreise keine neue Erscheinung. Sie ereignen sich, seitdem es zu Kontakten derselben mit islamisch geprägten Kulturräumen kommt (vgl. Clarke 2004, 160).

Dies hat sich auch in der zeitgenössischen Geschichte nicht geändert. Im Lauf der Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte durch westeuropäische Staaten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs erfolgte ein Zuzug einer größeren Zahl von Arbeitsmigranten aus islamisch geprägten Ländern. In Konsequenz ist es nur logisch, dass Konversionen zum Islam auch in Westeuropa verstärkt stattzufinden begannen.

Obschon das Phänomen aus dieser Perspektive betrachtet nicht überraschen sollte, erregt es Neugier, Faszination – und auch Angst (vgl. Tamam & Uhlmann 2009); vor allem seit den traumatischen Terroranschlägen dschihadistischer Attentäter auf die Vereinigten Staaten von Amerika vom 11. September 2001, die mindestens 2.989 Menschen das Leben kosteten (vgl. START 2011, 1), und im Kontext der Bildung der Terrororganisation „Islamischer Staat“ (IS) und der Ausrufung seines „Kalifats“ in Syrien und im Irak im Juni 2014.

Auch die Ausbildung salafistisch und dschihadistisch geprägter Milieus in Europa sowie diverse Terroranschläge, die unter anderem aus diesen Milieus hervorgingen, machen ‚den‘ Islam immer wieder zum Gegenstand oft hitziger Diskussionen.

Gleichzeitig vermitteln zahlreiche Medienberichte und einige akademische Forschungsarbeiten den Eindruck, dass Konversionen zum Islam u.a. in westeuropäischen Gesellschaften zunehmen – und zwar gerade seit den Ereignissen des 11. Septembers und im Kontext der verstärkten öffentlichen Wahrnehmung salafistisch bzw. dschihadistisch orientierter Gruppierungen. Dies wirft eine Reihe interessanter Fragen auf:

1. Was bewegt westlich sozialisierte Menschen, nach dem 11. September und vor dem Hintergrund dschihadistischer Anschläge in Europa und anderswo, zu

derjenigen Religion überzutreten, die für diese Taten verantwortlich gemacht wird?

2. Wie gestaltet sich der Bezug von Konvertiten zum Islam in westlichen Gesellschaften zu ihrem gesellschaftlichen und sozialen Herkunftskontext sowie ihrer neuen religiösen Gruppe?
3. Was bedeutet dies für die sozialwissenschaftliche und sicherheitspolitische Bewertung des Phänomens von Konversionen zum Islam in westlichen Gesellschaften?

Diese Fragen stellen die zentralen Forschungsfragen der vorliegenden Arbeit, ihre Beantwortung mein Erkenntnisinteresse dar.

Wie erwähnt rufen Konversionen zum Islam großes Interesse in Öffentlichkeit und Wissenschaft hervor. Gleichzeitig gründet die Auseinandersetzung mit der Thematik aber in vielfacher Hinsicht auf Spekulationen, da es an empirischen Daten bezüglich dieses Phänomens erheblich mangelt. Daher ist es das Ziel meiner Arbeit, mittels qualitativer Feldforschung und unter methodologischem Rückgriff auf den Wirklichkeitszugang der Phänomenologie (vgl. Hitzler 2011, 134) auf explorative Art und Weise grundlegende Daten zum Phänomen Konversion zum Islam zu erheben.

Zur Datengenerierung entschied ich mich aufgrund ihrer offenen Konstruktion für das Führen narrativer Interviews nach der Methodik von Fritz Schütze. Insgesamt wertete ich 27 der Interviews aus; neun führte ich in Berlin, neun in London und neun in Paris. Die Feldphasen in Paris fanden von Mai bis Juni 2009, im November und Dezember 2010 und im Juli und August 2011 statt. Die Feldphasen in London erstreckten sich über die Monate September bis Dezember 2009 sowie März, August und September 2010. Die Feldphasen in Berlin fanden in der Zeit zwischen meinen Auslandsforschungsaufenthalten statt, da sich dort mein Hauptwohntort befand. Das erste Interview in Berlin führte ich im August 2009, das letzte im August 2011.

Auf Grundlage der erhobenen Daten identifizierte ich Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen von Konvertiten zum Islam in Bezug auf ihre Herkunftskontexte, den Islam und ihre Überlegungen bzgl. einer möglichen Konversion. Weiterhin untersuchte ich, ob und inwiefern sich diese im Laufe des Konversionsprozesses und nach der Konversion veränderten. Der analytische Blick dieser Arbeit liegt somit auf der Mikroebene individuellen Erlebens.



Der Zweck meiner Arbeit ist es, zu einer sachlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen von Konversionen zum Islam beizutragen und Ansatzpunkte für weitere Arbeiten zu liefern.

Angemerkt sei noch, dass die vorliegende Arbeit auf Grund der geringen Fallzahl keinen Anspruch auf Repräsentativität im Sinne der quantitativen Sozialforschung erhebt. Sie soll lediglich Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Befragten in Bezug auf Konversions- und Identitätsentwicklungsprozesse erkennbar machen und Hypothesen bezüglich der Forschungsfragen herausarbeiten.

## **1.2 Entstehungskontext der Arbeit und forschungsleitende Annahmen**

Die folgende Darstellung des Entstehungskontexts meiner Arbeit, meiner forschungsleitenden Annahmen sowie der Weiterentwicklung meines Forschungskonzepts dient dazu, eine Selbstethnografie vorzunehmen. Diese führt meinen Bezug zum Forschungsthema sowie mein subjektives Erkenntnisinteresse aus und zeigt zusammen mit den Ergebnissen meiner Arbeit meine persönliche Entwicklung im Forschungsprozess auf.

Mein Einsatz des Instruments der Selbstethnografie folgt dem erkenntnistheoretischen Verständnis der (inter-)subjektiven Konstruktion von Realität und somit jeglicher – auch wissenschaftlicher – Erkenntnis(-prozesse). Sie verfolgt den Zweck, den Bezug meiner Forschungsannahmen und -ergebnisse zu meinen subjektiven Interpretationen offenzulegen; denn auch wenn ein Wissenschaftler sich noch so sehr um Objektivität bemühen mag, bringt er doch unweigerlich seine eigenen Denkhorizonte und Vorverständnisse in seine Arbeit mit ein, und beeinflusst somit sowohl den Forschungsprozess als auch sein Ergebnis (vgl. Breuer 2009, 115-141).

Mein Interesse für das Phänomen der Konversionen zum Islam entwickelte sich um das Jahr 2005 herum während meines Studiums der Politikwissenschaft an der Universität Potsdam. Im Zuge meiner Auseinandersetzung mit der Rolle von Konvertiten zum Islam in islamistischen Milieus stellte ich fest, dass sowohl speziell zum Thema „islamistisch orientierte Konvertiten“ als auch zum breiteren Spektrum „Konversion zum Islam“ kaum Literatur vorhanden war.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dies hat sich – vor allem aufgrund der sicherheitspolitischen Brisanz dieses Themas – in der Zwischenzeit geändert.

Daher entschloss ich mich, in meiner Examensarbeit Konversionen zum Islam und ihren gesellschaftlichen Kontext aus soziologischer Perspektive zum Thema zu machen. Unter Rückgriff auf Methoden der empirischen Sozialforschung erhob ich mittels Interviews Daten zu diesem Phänomen, die ich hermeneutisch interpretierte (vgl. Uhlmann 2007). Ich führte insgesamt acht Interviews mit männlichen Konvertiten zum Islam im Alter von 17 bis 53 Jahren in Berlin und Potsdam. Sie fanden im Zeitraum vom 22. November bis zum 19. Dezember 2006 statt.

Aus diesen Interviews destillierte ich drei Gemeinsamkeiten mit gesellschaftspolitischer Relevanz: Erstens ein Bedürfnis nach sozialer Integration und Akzeptanz; zweitens eine Kritik an Lebensart, Gesellschaftsstruktur und Wirtschaftsordnung westlicher Gesellschaften; und drittens Versatzstücke eines religiösen Fundamentalismus.

Das Bedürfnis nach Integration und Akzeptanz konstituierte nach meiner Analyse die Grundvoraussetzung des jeweiligen Individuums, sich für den Islam als soziale Gemeinschaft, die ihm eventuell emotionalen Halt und Sicherheit verschaffen kann, zu interessieren. Bezüglich der geäußerten Gesellschaftskritik war es für mich im Zuge einer ex-post vorgenommenen Analyse der Konversion unter den zeitlichen Restriktionen einer Examensarbeit nicht auszumachen, ob diese sich schon im präkonversionellen Leben der betreffenden Personen manifestiert hatte oder ob dieser Aspekt erst durch die Übernahme der Diskursmuster des neuen sozialen Zusammenhangs in die Relevanzstruktur der Konvertiten trat. Den religiösen Fundamentalismus interpretierte ich als notwendige Voraussetzung zur Stabilisierung der Identität der Neu-Muslime sowohl innerhalb ihres neuen Bezugssystems als auch nach außen.

Bezüglich des zweiten und dritten Punkts identifizierte ich mögliche Anknüpfungspunkte zu islamistischen Einstellungsmustern, die den religiösen und sozialen Kontext einer Konversion um eine politische Dimension erweitern (können). Nach islamistischer Lesart wird ‚der Westen‘ mit dem Vorwurf der Sittenlosigkeit und des konsumfixierten Materialismus‘ bedacht. Diese Einstellung konnte ich in den Antworten der von mir für meine Abschlussarbeit befragten Konvertiten ebenfalls feststellen. Auch ergaben sich in den Interviews teilweise Anzeichen für Überschneidungen von linksradikalen, neu-rechten und islamistischen Positionen.

In meiner abschließenden Analyse stellte ich die Vermutung an, dass terroristische Betätigungen für die von mir befragten Konvertiten eher nicht in Frage kämen.

Konversionen zum Islam waren nach meiner Einschätzung zunächst eher gesellschaftspolitisch brisant im Sinne eventueller demokratiefeindlicher Agitation und der Propagierung sowie des Aufbaus von Alternativen zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung. Eine unmittelbare sicherheitspolitische Relevanz konnte ich aus den Aussagen nicht generieren.

Gleichzeitig kam ich zu dem Schluss, dass Konvertiten aufgrund des religiösen Rigorismus', den ich in meinem Sample feststellen konnte, als Mediatoren zwischen Muslimen mit Migrationshintergrund und der deutschen Mehrheitsgesellschaft eher ungeeignet seien und sogar eher dazu beitragen könnten, aus westlichen Gesellschaftssystemen stammende, ihm aber entfremdete Konvertiten bzw. als Muslime geborene Menschen islamistisch zu radikalieren (vgl. Uhlmann 2007, 60-65).

Mein Ansinnen bei der Konzeption meiner Doktorarbeit war es, die Ergebnisse meiner Examensarbeit als Ausgangspunkt zu nehmen, um weitere Nachforschungen zu möglichen sicherheits- und demokratiegefährdenden Aspekten von Konversionen zum Islam in Europa anzustellen. Ich befand es als sinnvoll, sowohl meine Datenbasis als auch meinen territorialen Fokus auszuweiten, um meine forschungsleitenden Annahmen sowohl mit mehr Einzelfällen abgleichen als auch um gesellschaftliche Kontexte außerhalb des deutschen berücksichtigen zu können.

Daher entschied ich mich, zusätzlich zu Konversionen in Deutschland auch Konversionen in England und Frankreich zu untersuchen. Ich entschied mich für diese drei Länder, da sie sich sowohl hinsichtlich der Herkunftsländer von Immigranten aus muslimischen Kulturkreisen als auch im Umgang mit ihnen sowie mit Religion im Allgemeinen unterscheiden.

Meine forschungsleitende Annahme, basierend auf den Ergebnissen meiner Abschlussarbeit, lautete wie folgt: Das bei bestimmten Konvertiten zum Islam vorhandene Bedürfnis nach sozialer Integration und Akzeptanz kann in Verbindung mit ihrer schon vorhandenen oder im Konversionsverlauf bzw. während ihrer Integration in eine Gruppe religiöser Gläubiger entstehenden Kritik an westlichen Gesellschaften und einem sich entwickelnden religiösen Fundamentalismus möglicherweise zu negativen Konsequenzen für westliche Gesellschaften führen – zum einen eher mittelbar und latent

in Bezug auf eine Ablehnung demokratischer Werte, zum anderen unmittelbar und ganz akut hinsichtlich einer möglichen (terroristischen) Sicherheitsbedrohung.<sup>2</sup>

### 1.3 Überblick zur Gliederung der Arbeit

Obgleich ich diese forschungsleitende Annahme zu Beginn der Forschung für meine Doktorarbeit formulierte, war es von Anfang an meine Absicht, offen in die Thematik einzusteigen. Ich wollte nicht nur diese Annahme behandeln bzw. nicht lediglich im Sinne einer reinen Hypothesenprüfung vorgehen, die mich auf diese Annahme fixiert hätte. Mein Ziel war es zunächst, ein Forschungsdesign zu konstruieren, das es mir mit seiner Offenheit und Flexibilität erlauben würde, neben der Untersuchung meiner forschungsleitenden Annahme auch Aspekte in meine Analyse miteinzubeziehen, auf die ich erst im Laufe meiner Forschung aufmerksam werden würde.

Ein solches Vorgehen ermöglicht eine tiefergehende Exploration des Phänomens Konversion zum Islam, als wenn ich mich nur entlang meiner Annahmen bewegen würde. Dies führe ich in **Teil 2 – Forschungsdesign und methodisches Vorgehen**<sup>3</sup> meiner Arbeit aus, deren **methodologische Grundlagen und Vorüberlegungen** ich hier mittels der **Erläuterung meiner methodologischen Grundlagen und Vorüberlegungen** und der Auseinandersetzung mit der Entscheidung für einen **qualitativen vs. einem quantitativen Ansatz** zusammenfasse.

Die Entscheidung für einen qualitativen Ansatz der verstehenden, rekonstruktiven Sozialforschung wird hier ebenso erläutert wie die **zur Datenerhebung angewandten Methoden** und die ihnen zugrundeliegenden methodischen Überlegungen. Besondere Berücksichtigung findet die Auseinandersetzung mit der Problematik der Antwortbeeinflussung (*response bias*) bei der Datenerhebung und dem hiermit einhergehenden Risiko der Datenverzerrung.

Aufgrund der hier explizierten Überlegungen entschied ich mich für den Einsatz der Methode des **narrativen Interviews**, das als nichtstandardisiertes Erhebungsverfahren

---

<sup>2</sup> Die hier angesprochene sicherheitspolitische Relevanz gewann durch die Aushebung der so genannten Sauerland-Gruppe am 4. September 2007 in Oberschledorn im Sauerland vor allem in der Außenperspektive sprunghaft an Bedeutung (vgl. auch Tamam & Uhlmann 2009). Die vierköpfige Gruppe – darunter zwei Konvertiten, von denen einer die Gruppe führte – wurde der Mitgliedschaft in einer ausländischen terroristischen Vereinigung, der Vorbereitung eines Sprengstoffanschlags und der Verabredung zum Mord angeklagt.

<sup>3</sup> Zwecks besseren Überblicks sind die Namen der Kapitel und Unterkapitel im Einleitungstext gefettet.

den Eingriff des Interviewers in die Interviewsituation auf ein absolutes Minimum beschränkt und so ein probates Mittel darstellt, um den response bias so niedrig wie möglich zu halten. Es vermeidet Vorstrukturierungen durch den Interviewer weitmöglichst und verfügt anderen Interviewformen gegenüber über den Vorteil, besonders umfangreiches Datenmaterial zu beschaffen. Dies bietet die Grundlage für eine vertiefte Analyse sowie größtmöglichen Erkenntnisgewinn.

Danach gehe ich detailliert auf meine Methodik, also die konkrete Realisierung der Erhebungsverfahren und -instrumente während der Feldforschungsphase, ein. **Der Weg ins Feld** und die Strategien der Kontaktaufnahme mit potenziellen Interviewpartnern werden mit ihren Ergebnissen und Stärken und Schwächen detailliert beschrieben. Neben der direkten Ansprache nahm ich ein weiteres Instrument der Kontaktaufnahme zur Hilfe: Das Schneeballverfahren (*snowball sampling*). Einer Darstellung der **Interviewdurchführung und -transkription** schließt sich die Erläuterung der von mir eingesetzten **Methode und Verfahren der Auswertung** nach der Grounded Theory Methodology (GTM) an. Hier lege ich die **grundlegenden Prinzipien der GTM** nach den von Juliet Corbin und Anselm Strauss formulierten „Basistechniken“ für die Datensammlung und -analyse dar: Die Entwicklung von Erkenntnissen durch stetige komparative Analyse der in einem Sample enthaltenen Fälle; das ständige selbstreflexive Hinterfragen der Ergebnisse und ihrer Theoretisierung; und das dreidimensionalen Kodiervorgang zur Datenstrukturierung und -analyse.

Weiterhin stelle ich die von Corbin und Strauss vorgeschlagene Methode zur **Theoriebildung** vor. Ziel dieser Methode ist es, eine möglichst große Bandbreite von Dimensionen eines sozialen Phänomens abzubilden, um es in seiner Vielschichtigkeit wahrnehmbar werden zu lassen. So können die in den Daten aufgefundenen Gemeinsamkeiten und Unterschiede aussagekräftig analysiert und theoretisiert werden.

Anschließend lege ich im entsprechenden Abschnitt die **Sicherung von Zwischenergebnissen und Konsolidierung der Theorie** mittels **Memos, theoretischem Sampling, und Minimal- und Maximalvergleich** dar. Das Schreiben von Memos – analytische Notizen, in denen Detailinterpretationen bestimmter Textstellen, Gedanken zu bereits generierten Interpretationen und der im Entstehen begriffenen Theorie festgehalten werden – begleitete mich während des gesamten Analyseprozesses. Sie dienten mir sowohl zur Ergebnissicherung als auch zur

Theoriekonsolidierung. Das theoretische Sampling unterstützt das Erkunden bestimmter Ausprägungen des untersuchten Phänomens und seiner Variationsbreite.

Das Hinzuziehen von Fällen mit gleichen oder ähnlichen Ausprägungen, also ein Minimalvergleich, erlaubt die Konsolidierung bisher getätigter Schlüsse. Über einen Maximalvergleich durch den Einbezug heterogener Kontrastfälle, die sich in ihren Ausprägungen unterscheiden, können wiederum neue Schlüsse gezogen bzw. bereits getätigte Schlüsse weiterentwickelt werden, was zur Ausdifferenzierung der aus dem Forschungsprozess hervorgehenden Erkenntnisse beiträgt und somit ihre Aussagekraft stärkt. Zu diesen Zwecken können nicht nur (neue) Interviews gesammelt werden; die Technik kann ebenfalls auf andere Datenerhebungsmethoden, wie Literaturstudium oder (teilnehmende) Beobachtungen angewandt werden.

Den Minimalvergleich für meine Studie führte ich durch die Befragung von Konvertiten zum Islam in Berlin, London und Paris durch. Die Entscheidung hierzu erfolgte aus forschungsstrategischen und forschungspraktischen/-ökonomischen Gründen. Zu einem nahm ich an, dass das Leben in von Diversität geprägten Metropolen in ähnlicher Weise auf meine Respondenten Einfluss in Bezug auf Sozialkontakte sowohl mit Muslimen als auch der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft nimmt. Zum anderen ging ich davon aus, dass es hier relativ leicht sein würde, Interviewpartner zu finden, sodass ich meine zeitlichen und finanziellen Ressourcen möglichst effizient einsetzen kann. Diese Strategie ging auf. Darüber hinaus wollte ich durch den Ländervergleich einen Maximalvergleich bewerkstelligen. Dabei war meine Annahme, dass sich bei einem Vergleich der Interviews von Konvertiten zum Islam in Deutschland, England und Frankreich eventuell Unterschiede in ihren Aussagen erkennen lassen würden, da die drei Länder unterschiedliche Selbstverständnisse im Umgang mit Religion und mit der Präsenz von Muslimen aufweisen. Auch der Umgang mit Immigranten variiert, ebenso wie ihre Herkunft. Im Verlauf der Interviewgenese zeichnete sich ab, dass ein Ländervergleich den gewünschten Zweck nicht erfüllen würde, da kaum auf das Herkunftsland von muslimischen Immigranten zurückführbare Differenzen emergierten.

Um dennoch eine Dimension hinzufügen zu können, die eine größere Variationsbreite der Analyse von Konversionen zum Islam erlaubt, entschied ich mich, das zum Zeitpunkt der Forschung für die vorliegende Arbeit an öffentlicher Aufmerksamkeit gewinnende Phänomen des Salafismus mit einzubeziehen. Der Vergleich zwischen den Konvertiten,

die ich interviewte, mit Menschen, die sich von salafistischen Interpretationen des Islam und / oder salafistischen Gruppierungen angezogen fühlten, erwies sich als sehr fruchtbar. Die gewonnenen Erkenntnisse trugen wesentlich dazu bei, die von mir im Laufe meiner Forschung entwickelte Kategorie der „Konvertiten zum reflexiven Islam“ zu schärfen.

Der erste Teil meiner Arbeit schließt mit der Beschreibung der getroffenen **Maßnahmen der Qualitätssicherung** ab. Diese erfolgte in Form der Teilnahme an einer interdisziplinären Interview-Analysegruppe und der kollegialen Validierung durch Austausch über meine Forschung mit Forschern und Praktikern aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen und Handlungsfeldern. Diese Interdisziplinarität erlaubte es mir, auch andere Perspektiven mit in meine Forschungen einzubeziehen und einseitige Thematisierungen zu vermeiden.

Begleitend zu dem bereits Beschriebenen verfolgte ich die öffentlichen Auseinandersetzungen mit den Themen Islam, Salafismus, Radikalisierung und Terrorismus. All die genannten Maßnahmen dienten meiner stetigen Sensibilisierung in Bezug auf das Phänomen der Konversionen zum Islam in Westeuropa, um unter Beibehaltung größtmöglicher Offenheit die Anbindung an Diskurse in Öffentlichkeit, Forschung und Praxis und damit die Relevanz meiner Arbeit zu sichern.

In **Teil 3 – Konversionstheorie** meiner Arbeit stelle ich die analytischen Zugänge zum Phänomen Konversion dar, die die mittlerweile über hundert Jahre bestehende Konversionsforschung erarbeitet hat. Das Kapitel **zum Begriff der Konversion** führt unter Rückgriff der Spezifika von Konversionen zum Islam in die Thematik ein. Mittlerweile existieren viele verschiedene Definitionen des Begriffs „Konversion“, die versuchen, das multikausale, komplexe, dynamische und nicht-lineare Phänomen analytisch zu fassen. Gemein ist den neueren Arbeiten, dass sie bemüht sind, Konversionen in ihrem jeweiligen sozialen und gesellschaftlichen Kontext zu begreifen. Der Weg zu diesem Verständnis wird in den Unterkapiteln zum **passiven und aktiven Paradigma der Konversionsforschung** genauer beleuchtet, und im Folgenden kurz nachgezeichnet.

Konversionen wurden zunächst aus einem psychopathologischen Blickwinkel betrachtet. Konvertiten wurde ein aus einem Leiden oder Trauma hervorgehendes irrationales Verhalten zugeschrieben. Aus dem Anfang des 20. Jahrhunderts stammende, deterministische theologische und psychologische Erklärungsmuster etwa des

Psychologen William James, die teils von einem gänzlich passiven Individuum ausgingen, prägen auch heutzutage noch nachhaltig das Konversionsverständnis außerhalb wissenschaftlicher Kreise.

Das Aufkommen und jahrzehntelange Fortbestehen des passiven Paradigmas in der Konversionsforschung ist kulturbedingt erklärbar und im größeren Kontext der religionskritischen soziologischen Debatten der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zu betrachten. Diese werden im Abschnitt zur **Säkularisierungstheorie** beleuchtet. Grundannahme der Säkularisierungstheorie war, dass die immer weiter zunehmende Ausdifferenzierung und Modernisierung sich fortschreitend pluralisierender Gesellschaften den Einflussverlust und subsequenten sowie endgültigen Niedergang der Religion zur Folge haben werde.

Mit dem Aufkommen der „Neuen Religiösen Bewegungen“ seit den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts wurde in der Wissenschaft erkannt, dass das, was zuvor als sukzessives Absterben von Religion interpretiert wurde, stattdessen eine Re-Formation sich ausdifferenzierender religiöser Orientierungen darstellte.

Die Ausweitung der Analyse auf religiöse Gruppierungen auch jenseits des Christentums verschaffte der Konversionsforschung neuen Antrieb. Konversionen wurden vermehrt nicht nur abstrakt theoretisiert, sondern auch empirisch untersucht. **Das Lofland / Stark-Modell** aus dem Jahr 1965 mit seiner Darstellung von Konversionen als sozialen, von den jeweiligen Individuen aktiv vorangetriebenen Prozessen trat an die Stelle der Annahme plötzlicher, über den Individuen einbrechender Ereignisse, die sie in eine Konversion drängten. Der differenziertere Fokus der Analyse trug wesentlich zur verstärkten Wahrnehmung der Komplexität des Phänomens bei.

Aufbauend auf diesen Überlegungen differenzierten sich die Theorien zu religiöser Konversion immer weiter aus. Viel beachtet wurde das von dem Psychologen und Religionswissenschaftler Lewis Rambo 1993 entwickelte **Sieben-Phasen-Modell**, bestehend aus den Abschnitten *context, crisis, quest, encounter, interaction, commitment* und *consequences*. Für seine Darstellung griff er auf das einflussreiche **Modell des religiösen Marktes** der Religionssoziologen Roger Finke und Rodney Stark zurück, welches diese in den 1980er Jahren zu entwickeln begannen.

Finke und Stark gingen davon aus, dass Menschen rationale Akteure sind, die bei der Auswahl einer Religion zielgerichtete Entscheidungen nach einer kalkulierten Kosten-



Nutzen-Abwägung treffen. Rambo betonte in seiner Analyse darüber hinaus den dynamischen Ablauf von Konversionen, die immer auch von Kontextfaktoren und sozialen Interaktionen beeinflusst werden (context, crisis, encounter und interaction) und die aktive Rolle sowie die individuelle Motivation des Konvertiten (quest und commitment). Dieser sucht und erhält im Austausch für seine Hingabe ‚Gegenleistungen‘ wie Sinnsystem, emotionale Erfüllung und Techniken zur Bewältigung des Alltags (consequences).

Auf die konversionstheoretische Rahmung meiner Arbeit folgt in **Teil 4** die **zeitlich-räumliche Rahmung** der von mir geführten Interviews. Hier gehe ich auf **Kontexte von und Einflussfaktoren auf Muslim-sein und Muslim-werden in Deutschland, England und Frankreich** ein. Nach einem kurzen Abriss über **Konversionen zum Islam in historischer Perspektive** werden im Unterkapitel zu **Muslimen und Konversionen zum Islam in Westeuropa – Deutschland, England und Frankreich** zunächst Informationen zur steigenden Präsenz von Muslimen und des Islam im öffentlichen Raum aufbereitet und daran anschließend **Einstellungen zu Muslimen und Konvertiten zum Islam** in Deutschland, Frankreich und England wiedergegeben.

Muslime wurden und werden von Angehörigen der Mehrheitsgesellschaften in Westeuropa mit ihrem christlich-säkularen Sozialisationshintergrund oft als „fremd“ betrachtet. Im öffentlichen Diskurs und im Diskurs der Medien wird „der Islam“ wie eingangs erwähnt oft als Bedrohung „der westlichen Kultur“, „westlicher Normen“ und der Inneren Sicherheit dargestellt. Dies potenziert sich in Bezug auf Konvertiten, deren Beweggründe für ihre Entscheidung für den Islam oft nicht bekannt sind und / oder teils fehlinterpretiert werden. Dies geht bis hin zu der Stigmatisierung von Konvertiten als „Verräter“, die ihrer Ursprungsgesellschaft angeblich den Rücken kehren, indem sie sich zu einer Religion bekennen, die als nicht-kompatibel mit und teils gefährlich für ihre Herkunftsgesellschaft angesehen werden (vgl. Tamam & Uhlmann 2009).

Ein eigener Abschnitt beleuchtet die **Schwierigkeiten bei der statistischen Erfassung von Konversionen zum Islam**. Belastbare Daten über die Anzahl von Konversionen liegen nicht vor. Zum einen liegt dies daran, dass Muslime in den Einwohnermeldeämtern in keinem der drei Länder Deutschland, Frankreich und England mit ihrer Religionszugehörigkeit registriert werden; zum anderen gibt es im Islam weder institutionalisierte Aufnahmearten für die in die Gemeinschaft geborenen Kinder noch

den christlichen Kirchen vergleichbare Institutionen. Demzufolge existieren keine Strukturen, um Übertritte zum Islam zentral registrieren zu können.

**Teil 5 – Analyse der Interviews** beginnt mit einem Abschnitt zur Subjektivität von **Konversionsnarrativen**. Empirische Untersuchungen von Konversionen stützen sich meist auf nach der Konversion erhobene Daten, die dem Forscher von der konvertierten Person offenbart werden. Während der Konversionserzählung resümiert der Konvertit seine Biografie retrospektiv und subjektiv im Licht seiner Konversion. Dabei werden Sachverhalte verkürzt und Informationen selektiert.

Die postkonversionelle Datenerhebung ist also besonders hinsichtlich der Rekonstruktion der individuellen Gründe zur Konversion problematisch, da das jeweilige Individuum seine Motivation zur Konversion vor dem Hintergrund seiner neuen sozialen Situation heraus reflektiert und rationalisiert. Motivation und neue soziale Situation werden in einen kohärenten Bezug zu dem neugeordneten (religiösen) Relevanzsystem gebracht, also in gewisser Weise ‚islamisiert‘, indem theologische Aspekte gegebenenfalls besonders betont werden. Andere Einflussfaktoren etwa sozialer oder psychologischer Art werden so eventuell vernachlässigt oder verdeckt.

Ebenfalls zu berücksichtigen ist, dass die Erzählungen gerade vor dem Hintergrund der negativen öffentlichen islambezogenen Debatten oft einen rechtfertigenden Charakter haben. Die Akquise ‚neutraler‘ Daten ist also unmöglich. Dennoch geben die vom jeweiligen Interviewpartner präsentierten Schwerpunkte seiner Biografie und seiner Konversionsgeschichte wichtige Hinweise darauf, was ihm im Moment des Erzählens wichtig ist.

Im Anschluss an diese Einführung in die Analyse der Interviews erfolgt die **Vorstellung der Respondenten**. Unter meinen insgesamt 27 Interviewpartnern befanden sich 15 Frauen und 12 Männer. In Berlin interviewte ich neun Respondenten, in London elf und in Paris sieben Personen. Die unterschiedlichen Herkünfte der ersten Generation der Einwanderer der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts in den drei Ländern spiegelten sich nicht in den Interviews wieder: Ich konnte bei meinen Respondenten keine Unterschiede in Bezug auf ihr Islamverständnis ausmachen, den man auf den Kontakt mit Muslimen unterschiedlicher Ursprungsherkünfte hätte zurückführen können. Alle meine Interviewpartner versuchten, sich ihren ganz individuell konzeptualisierten Islam zu erarbeiten und die Inhalte der Religion dezidiert von kulturellen Einflüssen zu trennen.

Acht der interviewten Personen hatten einen Migrationshintergrund. Die Eltern dreier Respondenten waren Muslime. Diese Personen praktizierten den Islam jedoch bis zu ihrer (Rück)Besinnung auf den islamischen Glauben nicht. Ihre Aufnahme in mein Sample erfolgte, um die Variationsbreite und Aussagekräftigkeit meiner Analyse zu erhöhen.

Meine Respondenten befanden sich im Alter zwischen 17 und Anfang 60. Sieben waren zum Zeitpunkt ihrer Konversion zwischen 16 und 19 Jahre alt, elf zwischen 20 bis 29 Jahre, vier zwischen 30 und 39 Jahre und zwei waren Anfang fünfzig (drei Personen hatten ihr Alter zum Zeitpunkt der Konversion nicht angegeben).

Drei Personen konvertierten Ende der 1970er Jahre, zwei Ende der 1980er, eine Respondentin Ende der 1990er Jahre und 17 Respondenten zwischen 2001 und 2011 (von vier Personen wurde der Zeitpunkt der Konversion nicht angegeben). Der Großteil der letztgenannten 17 Personen konvertierte in der zweiten Hälfte der 2000er Jahre.

Das Bildungsniveau meiner Respondenten war hoch: 14 von ihnen hatten die Berechtigung zu einem Hochschulstudium, 11 erlangten einen Hochschulabschluss. 11 meiner Interviewpartner hatten eine Ausbildung absolviert, zwei befanden sich noch in einer Ausbildung. Ein Respondent bereitete sich auf ein Studium vor und ein Interviewpartner war Schüler. Alle befanden sich entweder in einem Arbeitsverhältnis, einer (Schul)Ausbildung oder kümmerten sich Vollzeit um ihre Familie, führten also ein geregeltes, stabiles Leben.

Bei einem Teil meiner Interviewpartner war dies in ihrer Vergangenheit nicht immer der Fall gewesen: Sechs hatten in ihrem Elternhaus starke Konflikte erlebt. Fünf wuchsen bei einem alleinerziehenden Elternteil auf. Die Eltern von drei interviewten Personen hatten sich in ihrer Kindheit scheiden lassen. Drei Interviewpartner waren in ihrer Jugend im kriminellen Drogenmilieu unterwegs gewesen.

Die nachfolgenden Unterkapitel thematisieren die vorkonversionellen Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen meiner Respondenten, ihre Konversion und ihre nachkonversionellen Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen. Diese von dem Soziologen Bernd Ulmer identifizierte Dreiteilung von Konversionserzählungen (bei Ulmer in einer Dreiteilung der Kategorie „Biografie“ gefasst) fand ich auch bei meinen Respondenten vor. Die Wiedergabe der **präkonversionellen Biografie** wird stark auf die Zeit fokussiert, ab der der Islam thematisch relevant für den späteren Konvertiten wurde.

Hier werden für die weitere Erzählung relevante biografische Details aus dem präkonversionellen Leben der erzählenden Person wiedergegeben.

Die Teile der Erzählung, die sich auf die eigentliche **Konversion** beziehen, thematisieren die jeweiligen Attraktivitätsmomente des Islam, die nach Angaben der Befragten zu der Konversion führten, die Kontextfaktoren, die die Entscheidung beeinflussten und die Bedürfnisse, die die Religion für sie erfüllt.

Die **postkonversionelle Biografie** gibt darüber Aufschluss, wie dieser Aushandlungsprozess in die Praxis überführt und weiter gestaltet wurde, und in welchem Maß die Konversion den Alltag meiner Interviewpartner beeinflusste und veränderte.

In **Teil 6 – Identitätstheorie** setze ich die Erkenntnisse aus meinen Interviews in Bezug zu anderen Forschungsarbeiten zu Konversionen zum Islam in westlichen Gesellschaften sowie zu identitätstheoretischen Überlegungen.

Besonders die Identitätstheorie der Soziologen Manuel Castells und Anthony Giddens sowie die Stigma-Theorie des Soziologen Erving Goffman zeigten sich für meine Analyse als sehr hilfreich.

Soziologen verstehen Identität als sozial konstruiert. Castells zufolge wird das von der sozialen Umgebung eines Individuums generierte Identitätskonstruktionsmaterial auf zwei verschiedenen Ebenen aufgearbeitet und (re)organisiert, und zwar auf der individuellen und der kollektiven Ebene. Diese stehen miteinander in kontinuierlichem Austausch und beeinflussen sich gegenseitig. Identitäten bilden den Rahmen, innerhalb dessen das Individuum seine Erfahrungen und Eindrücke kontextualisiert und konzeptualisiert. Weiterhin leiten sie Sinnzuweisungen.

Giddens betont in seinem Identitätskonzept das bewusste, reflexive Element der Identitätsbildung eines Individuums. Die Bildung dieser Selbstidentität besteht in individuellen Bemühungen zur Erhaltung eines kohärenten, kontinuierlich neue Erfahrungen verarbeitenden biographischen Narrativs im Zuge der Auseinandersetzung mit den in postmodernen Gesellschaften so zahlreichen Optionsmöglichkeiten zur Gestaltung und Führung des eigenen Lebens.

Giddens' Konzept der **individuellen reflexiven Selbstidentität** ist somit hoch kognitiv angelegt und impliziert ein auf rationalen Überlegungen basierendes Handeln des Individuums. Dies hat zwei Seiten: Zum einen erschließen sich dem Individuum neue Möglichkeiten, die ihm vormals nicht offenstanden. Gleichzeitig wächst unter den

postmodernen Rahmenbedingungen aber auch der Zwang, unter den Möglichkeiten wählen zu müssen und sich schließlich – zumindest dort, wo verschiedene Optionen einander (scheinbar) ausschließen – für eine zu entscheiden.

**Eine kollektive Identität** bietet dem Individuum nach Castells eine wichtige Hilfestellung vor allem zur affektiven Selbstverortung, da Menschen bei ihrer Identitätskonstruktion typischerweise auf innerhalb einer kollektiven Identität geteilte Deutungsschemata und Handlungskonzepte zurückgreifen. Kollektive soziale Identitäten generieren gemeinsame Inhalte und Symbole, auf die sich ihre Anhänger rückbeziehen und mittels derer sie sich von anderen abgrenzen können, die diese Inhalte und Symbolik tatsächlich oder unterstellt nicht teilen.

Die Selbst- bzw. Fremdzuordnung an die jeweilige kollektive Identität erfolgt über Marker, die Goffman mit Stigmata bezeichnet. Ein Stigma konstituiert sich über die Abweichung von dem, was die stigmatisierende Gruppe als Norm setzt. Stigmatisierten Individuen stehen zwei defensive, eine offensive und eine aggressive Möglichkeit zur Verfügung, mit ihrer Stigmatisierung umzugehen. Entweder sie versuchen, ihr Stigma zu verstecken bzw. es zu verändern, um die Stigmatisierung abzuschwächen; sie bemühen sich, der Stigmatisierung entgegenzuwirken und das Stigma so zu entkräften; oder sie akzeptieren und übernehmen bzw. bekräftigen die Zuschreibung des negativen Stigmas und reproduzieren so die Grenzziehung.

Letzteres ist ein charakteristisches Merkmal kollektiver Widerstandsidentitäten im Sinne von Castells, der diesen Begriff sowie den der legitimierenden Identität und der Projektidentität konzeptualisiert. Die legitimierende Identität wird von Institutionen und den in ihrem Umfeld agierenden Akteuren, ausgehend von ihrer Übereinstimmung in der Akzeptanz der grundlegenden Normen, Praktiken, Narrative und Symbole der herrschenden Verhältnisse, stetig reproduziert. Sie dient so dem Systemerhalt.

Die Widerstandsidentität führt aufgrund substantieller Kritik bzw. Ablehnung bestimmter dominierender Prinzipien der herrschenden Ordnung zur Herausbildung von auf Grundlage bestimmter Identitätsmerkmale gegenüber der Mehrheitsgesellschaft klar abgegrenzten Communities. Ihre Träger sind meist aufgrund essentialistischer Mutmaßungen stigmatisierte und marginalisierte soziale Akteure, die sich nicht (mehr) durch die etablierten Institutionen und die sie legitimierende Identität repräsentiert fühlen.

Eine Projektidentität entsteht, wenn soziale Akteure ihre gesellschaftliche Positionierung mittels der Konstruktion einer (in Teilen) neuen Identität redefinieren. Damit einher geht die Infragestellung bestimmter Inhalte und / oder Symbole vorhandener hegemonialer Strukturen mit dem Ziel der Transformation der Gesellschaft und ggf. eines Teils ihrer normativen Grundlagen.

In meinen Interviews zeigte sich sehr deutlich, dass der Prozess der Konversion stark mit der Ausbildung bzw. Ausdifferenzierung der Selbstidentität und der Projektidentität meiner Respondenten verbunden war. Gleichzeitig war ebenfalls sehr deutlich erkennbar, dass die Theorien von Castells, Giddens und Goffman auch zur Analyse der Anziehungskraft salafistischer Narrative hilfreich sind.

Dies führe ich in **Teil 7 – Das Phänomen des jugendkulturellen Salafismus** über die Beschreibung der Entwicklung der Attraktivität dieser Strömung und die wachsende Zahl ihrer Anhänger aus. Nach einer Einführung zur **Begrifflichkeit** und der **Gemeinsamkeiten und Unterschiede der klassischen Salafiyya und gegenwärtiger Ausprägungen des Salafismus** greife ich die in Teil 4 dargestellten negativen Einstellungen gegenüber Muslimen und dem Islam in Deutschland und die in Teil 6 dargelegten Überlegungen zur wechselseitigen Beeinflussung von Widerstandsidentität und (Selbst-)Stigmatisierung in diesem Kontext auf. Dies erfolgt durch einen **kursorischen Überblick zum Salafismus und den Angebots- und Strukturmerkmalen des Salafismus in Deutschland** sowie einer Beschreibung der **Marktnischen für den Salafismus**.

Aus ressourcen- und forschungspraktischen Gründen konnte ich keine weitere Feldphase anschließen, um selbst eine adäquate Anzahl von Interviews in salafistisch geprägten Milieus zu führen. Daher beschränkte ich mich im Wesentlichen auf die Analyse der zum damaligen Zeitpunkt (2011 bis Anfang 2014) noch recht überschaubaren Literatur und Praxisberichte zu dem Thema sowie auf das Führen von Interviews mit Milieuexperten. Weiterhin führte ich teilnehmende Beobachtungen in salafistisch orientierten Moscheen und bei verschiedenen Veranstaltungen mit Bezug zu salafistischen Milieus in Berlin durch, wo ich während der Fertigstellung meiner Doktorarbeit wohnhaft war.

Die vorliegende Arbeit fokussiert nicht auf das Phänomen des Salafismus, sondern nutzt es zur Schärfung der von mir konzeptualisierten und in Teil 4 in dieser Arbeit erstmals genannten Kategorie der „Konvertiten zum reflexiven Islam“. Aus diesem Grund liegt

der Schwerpunkt des Kapitels auf dem deutschen Kontext – eine ländervergleichende Analyse hätte den Rahmen meiner Arbeit gesprengt. In der Zeit zwischen der Abgabe meiner Doktorarbeit im Frühjahr 2014 und der Publikation dieser Arbeit erschienen zahlreiche Forschungsarbeiten zum Salafismus in Deutschland. Um die in diesen Arbeiten generierten Erkenntnisse zumindest in ihren Grundzügen mit aufzunehmen, habe ich einen Teil dieser Arbeiten für die Druckfassung der vorliegenden Studie ausgewertet. Dabei hat sich gezeigt, dass die Kernaussagen der bis zur Abgabe meiner Arbeit vorliegenden Literatur und Praxisberichte in den später erschienenen Forschungsarbeiten weiteres Gewicht erhielten.

Dies greife ich in **Teil 8 – Ergebnisse** auf. Hier führe ich die in Teil 3 dargestellten Konversionstheorien und die ebenfalls dort dargestellte Theorie des religiösen Markts mit den Ergebnissen der Analyse meiner Interviews aus Teil 5, der Interpretation der Analyseergebnisse aus Teil 6 und der Analysen zum Phänomen des jugendkulturellen Salafismus in diesem Kontext aus Teil 7 in einem **Abgleich der Analyse von Konversionen zum ‚reflexiven Islam‘ und des Phänomens des jugendkulturellen Salafismus mit konversions- und identitätstheoretischen Überlegungen und Erkenntnissen anderer relevanter Studien zu Konversionen zum Islam** zusammen. Ebenfalls an dieser Stelle nehme ich die **Beantwortung der zentralen Forschungsfragen** vor, und verknüpfe mein Fazit mit einem **Ausblick** auf weitere in ihrem Kontext relevante Themen, auf die im Rahmen der vorliegenden Arbeit aber nur Schlaglichter geworfen werden können.

## 2 Forschungsdesign und methodisches Vorgehen

### 2.1 Vorbemerkung

Dieses Kapitel stellt mein Forschungsdesign dar und beschreibt das methodische Vorgehen, welches ich zur Beantwortung meiner Forschungsfragen anwandte. Dies dient sowohl der methodischen Rahmung meiner Studie als auch dazu, die Güte meiner Arbeit sowie der aus ihr hervorgehenden Ergebnisse einschätzen zu können (vgl. Steinke 2010, 324).

Da ich eine qualitative Untersuchung durchgeführt habe, möchte ich vorausschicken, dass Kriterien zur Beurteilung der Güte quantitativer Arbeiten nicht auf qualitative Untersuchungen anwendbar sind. Der Grund hierfür ist, dass sie auf unterschiedlichen Methodologien und Epistemologien beruhen. Aufgrund der Unmöglichkeit der identischen Replikation einer Felduntersuchung können qualitative Arbeiten dem Anspruch auf intersubjektive *Überprüfbarkeit* nicht Genüge leisten. Um dennoch eine Bewertung der wissenschaftlichen Güte qualitativer Arbeiten zu ermöglichen, sollte die intersubjektive *Nachvollziehbarkeit*<sup>4</sup> gewährleistet, die Indikation des Forschungsprozesses<sup>5</sup> und die empirische Verankerung demonstriert, die Limitation und die Kohärenz der entwickelten Theorie aufgezeigt, die Relevanz der Untersuchung verdeutlicht und die Subjektivität des Forschers reflektiert werden (vgl. Steinke 2010).

Dies will ich im Folgenden leisten, indem ich nach der in der Einleitung erfolgten Selbstethnografie zunächst die grundlegenden methodologischen Überlegungen erläutere, auf denen meine Arbeit aufbaut. Im Anschluss begründe ich die Wahl der von mir angewandten Methoden. Dem schließt sich ihre Beschreibung an, d.h. eine Explikation der spezifischen Verfahren und Instrumente, die ich einsetzte. Danach gehe ich detailliert auf meine Methodik, also die konkrete Realisierung der betreffenden Verfahren und Instrumente während der Feldforschungsphase ein. Schließlich beschreibe

---

<sup>4</sup> Die intersubjektive Nachvollziehbarkeit beinhaltet die Beschreibung des Forschungsprozesses, des Vorverständnisses des Forschers, von Erhebungsmethoden und -kontext, der Transkriptionsregeln der Interviews, der Daten, der Auswertungsmethoden, der Informationsquellen, der im Verlaufe des Forschungsprozesses aufgetretenen Schwierigkeiten und der Kriterien, denen die Arbeit genügen soll.

<sup>5</sup> Gemeint ist die Angemessenheit der gewählten Methoden und Strategien in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand (vgl. Steinke 2010, 327).



ich den Umgang mit meinen Forschungsdaten, also die Methoden und Verfahren, die ich zur Auswertung und Analyse heranzog.

## **2.2 Methodologische Grundlagen und Vorüberlegungen**

### **2.2.1 Quantitativ oder qualitativ?**

Um die eingangs genannte Forderung nach Offenheit in meiner Forschung umsetzen zu können, benötigte ich zunächst ein heuristisches System, das flexibel und dynamisch genug war, um dem zu untersuchenden Datenmaterial Raum zur Entwicklung zu geben. Diese Daten musste ich zunächst erst einmal beschaffen. Die empirische Sozialforschung nutzt zwei unterschiedliche Forschungswege, um Daten über Gesellschaft zu erheben: Der erste verfolgt einen quantitativen, der zweite einen qualitativen Ansatz. Die Art meiner Forschungsfragen legte aus zwei Gründen den Schluss nahe, dass quantitative Verfahren zu ihrer Beantwortung keine ihnen angemessenen Bearbeitung erlauben würden.

Erstens existiert weder eine hinreichend detaillierte Datenbasis bezüglich Konvertiten zum Islam, die ich für meine Analyse hätte nutzen können. Auch hätte ich eine solche mangels eines Zugangs zu dieser Personengruppe mittels quantitativer Forschungsinstrumente nicht herstellen können, da Konversionen zum Islam in Deutschland, England und Frankreich nicht offiziell statistisch erfasst werden.

Zweitens würde selbst dann, wenn es eine Art Konvertitenregister geben würde und ich auf dieses hätte zurückgreifen können, ein bloßes Abfragen und Skalieren von Einstellungen zu kurz greifen. Die spezifische Untersuchung des Phänomens von Konversionen zum Islam befindet sich noch in ihren Anfängen.

Daher würde der Versuch, unterschiedliche Typen von Konvertiten zum Islam in quantitativ-deduktiver Vorgehensweise mittels eines theoretisch vorab ausgearbeiteten Konzepts in Kategorien zu fassen und hinsichtlich von Häufigkeitsverteilungen bestimmter interessierender Merkmale sowie statistischer Zusammenhänge zu untersuchen Gefahr laufen, an der Realität vorbeizugehen. Die Wahrscheinlichkeit wäre hoch, dass im Sinne einer selbsterfüllenden Prophezeiung lediglich Vorannahmen bestätigt werden würden.

Einer solchen Vorgehensweise würde es folglich an der notwendigen Erkenntnistiefe mangeln, um sich der tatsächlichen Lebenswirklichkeit von Konvertiten zum Islam zu

nähern, die die Grundlage für ihre Relevanzen und Sinnzuweisungen<sup>6</sup> darstellt. Werden aber die Relevanzen der untersuchten Gruppe nicht in die Kategoriebildung mit einbezogen, besteht die Gefahr, dass sich mangels Erkennens der Sinnzuweisungen der beforschten Personen zu sehr auf das eigene Sinngefüge des Forschers bezogen und in Folge tautologisch geforscht wird. Forschung mittels vorab deduktiv konstruierter und fest definierter Kategorien kann als Resultat nur diejenigen Relevanzen zum Vorschein bringen, die die Untersuchenden dem Untersuchungsgegenstand zuvor zugeschrieben haben. Sie kann lediglich schon vorhandenes Wissen anwenden, und stößt so beim Erforschen und Verstehen<sup>7</sup> neu in das Blickfeld genommener Phänomene schnell an ihre Grenzen (vgl. Flick, von Kardorff & Steinke 2010, 17; Kruse 2011, 25, 40, 153).

Die qualitative Sozialforschung bietet Methoden, dieses Defizit quantitativer Methoden zu überbrücken. Anstatt vorab gesetzte theoretische Konzepte und Annahmen in einem linearen Forschungsprozess zu überprüfen, wie es in der quantitativen Sozialforschung der Fall ist, rekonstruiert sie die Relevanzen und Sinnzuweisungen ihres Untersuchungsgegenstands in einem spiralförmig-dynamischen, hermeneutischen Erkenntnisprozess, d.h. unter ständiger Rückbindung an die erhobenen Daten.

Ihr Ziel ist nicht das Aufstellen allgemeingültiger Gesetze, wie es in der deduktiv-nomologischen Tradition der Fall ist, sondern das induktive Annähern an die Strukturmerkmale eines bestimmten, in seinem Wesen noch unbekannten Phänomens, um sich seine soziale Wirklichkeit erschließen zu können (vgl. Atteslander 2010, 96; Charmaz 2009, 14-15; Flick, von Kardorff & Steinke 2010, 14, 17; Kruse 2011, 12-14, 341; Reichertz 2011, 86-87). Ein dynamischer, an die erhobenen Daten rückgebundener Forschungsprozess trägt dieser Tatsache Rechnung, da er ebenfalls flexibel gestaltet ist. Gleichzeitig sind Informationsverlust und Komplexitätsreduktion während des Prozesses des Erschließens des zu untersuchenden Phänomens geringer (vgl. Berg & Milmeister, 304).

---

<sup>6</sup> Grundlegende Überlegungen zu Relevanzen und Sinnzuweisungen finden sich in Schütz 1982.

<sup>7</sup> Das meiner Arbeit zu Grunde liegende Konzept von ‚Verstehen‘ fußt auf dem Konstruktivismus (s. nächste Seite) und strebt danach, „jenen Erlebnisprozess bzw. jene erlebnismäßig hergestellten Integrationsprozesse nachzuvollziehen, in dem das zu verstehende Handeln bzw. die ihm zugrunde liegenden Orientierungen entstanden ist.“ (Bohnsack 2003, 177).

### 2.2.2 Der Ansatz der verstehenden, rekonstruktiven Sozialforschung

Verstehende, rekonstruktive Sozialforschung beruht auf dem Konstruktivismus<sup>8</sup>, also auf dem erkenntnistheoretischen Paradigma<sup>9</sup>, demzufolge Wirklichkeit stets sozial konstruiert, d.h. in einem wechselwirksamen Prozess zwischen Individuum und Gesellschaft hergestellt wird (vgl. Charmaz 2009, 187). Die subjektiven Konstruktionen von Wirklichkeit eines Individuums sind dabei niemals beliebig und willkürlich, sondern strukturieren sich entlang in sich sinnhafter Regeln und Relevanzen, die ein Ergebnis sozialer Interaktionen sind. Obwohl Sinn subjektiv ist, ist er „nie rein idiosynkratischer Art (...), da jeder Mensch ja einer Wirklichkeit gegenübertritt, der er und vor allem auch *andere* Menschen zuvor schon Sinn verliehen haben, wodurch sie *sozial konstruiert* geworden ist“ (Kruse 2011, 20; Hervorhebungen im Original).

Daraus folgt erstens, dass subjektive und gesellschaftliche Sinnzuweisung in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen; und zweitens, dass Verstehen sowohl individueller Motive und Handlungen als auch sozialer Prozesse nur über die Rekonstruktion und das Verstehen dieser Sinnzuweisungen erlangt werden kann (vgl. Berger & Luckmann 1969; Eberle & Hitzler 2010, 111; Kruse 2011, 17, 21, 50, 120; Rosenthal 2005, 15; Schütz 1993, 13-14). Denn der Sinn „alle[r] komplexen Phänomene der Sozialwelt (...) ist eben derjenige, den die in der Sozialwelt Handelnden mit ihren Handlungen verbinden“ (Schütz 1993, 13); und nicht der, den Außenstehende in die Handlungen anderer hineinlegen. Soziale Wirklichkeit ist dabei immer prozesshaft, das heißt ständig in Veränderung begriffen.

Dies wirft die Frage auf, wie der subjektive Sinn eines bestimmten Individuums rekonstruiert werden kann. Zunächst einmal kann festgehalten werden, dass Sinn mittels äußerlich wahrnehmbarer Zeichen wie Gebärden, Laute und Schriftzeichen kommuniziert wird. Daraus folgt, dass es prinzipiell möglich ist, sich dem subjektiven Sinn über die Auslegung dieser Zeichen anzunähern.

---

<sup>8</sup> Eng verbunden mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen des Konstruktivismus ist die proto-soziologische Mundanphänomenologie Alfred Schütz', die auf die phänomenologische Lehre Edmund Husserls und dessen Lebenswelt-Konzept zurückgeht und die Motive des Individuums zum Ausgangspunkt von Sinnverstehen macht (vgl. Eberle & Hitzler 2000, 110-114.; Kruse 2011, 9).

<sup>9</sup> Ein Paradigma formuliert die Maxime und Grundsätze, an denen sich die wissenschaftliche Analysepraxis einer Disziplin orientiert. Das interpretative Paradigma betont das Beruhen jeglicher sozialer Ordnung auf interpretativen Leistungen der handelnden Individuen (vgl. Meuser 2011, 92-93). Die sozialen Akteure konstituieren so prozesshaft die soziale Wirklichkeit, welche es entsprechend ‚interpretativ‘ zu erschließen gilt (vgl. Atteslander 2010, 77; Meuser 2011, 92-93).

Dieses Annähern beruht auf dem von allen Interaktionsbeteiligten unterstellten und von ihnen geteilten „objektive[n] Sinn der Interaktion als Basis gegenseitiger Interpretation“ (Soeffner 2004, 213). Sie erfolgt mittels einer Auslegung des Sinns durch eine Interpretation der nach außen kommunizierten Zeichen und ist ein alltäglicher, intuitiver Routinevorgang, der allen kommunikativen, also allen intersubjektiven Handlungen immanent ist (vgl. Bohnsack 2007, 92; Koller 2011, 83-83; Kruse 2011, 21; Meuser 2011, 140-141; Soeffner 2004, 212-213; ders. 2010, 166). Allerdings ist dieser Prozess wie Kruse (2011) herausstellt aus zwei Gründen naturgemäß fehlerbehaftet, sowohl in der Alltagsroutine als auch im Kontext wissenschaftlicher Arbeit: Erstens aufgrund des Problems des Fremdverstehens, und zweitens aufgrund der Indexikalität menschlicher Sprache und Kommunikation (vgl. Kruse 2011, 17, 38).

Das Problem des Fremdverstehens liegt darin begründet, dass jedes Individuum seine subjektiven Sinnzuschreibungen anhand seines ganz persönlichen Relevanzsystems vornimmt. Da jeder Mensch im Zusammenwirken seiner individuellen persönlichkeitsbildenden Faktoren wie Sozialisation, Charakter und Lebenserfahrungen einmalig ist, werden sich keine Relevanzsysteme zweier oder mehr Menschen finden lassen, die komplett identisch sind. Das bedeutet, dass der Sinn, welcher aus dem Relevanzsystem einer bestimmten Person hervorgeht und mittels verschiedener Zeichen an eine andere Person kommuniziert wird, von der anderen Person nur im Kontext ihres eigenen Relevanzsystems und Wissenshintergrunds wahrgenommen werden kann. Der Kommunikationspartner hat gar keine andere Möglichkeit, als den kommunizierten fremden Sinn an sein eigenes Bezugssystem anzupassen; lediglich der Grad der vorgenommenen Anpassung variiert und zwar abhängig davon, wie sehr sich die Relevanzsysteme der Kommunikanten unterscheiden (vgl. Bohnsack 2007, 193; Kruse 2011, 24-25). Daraus folgt: Je größer die Unterschiedlichkeit der Relevanzsysteme, desto größer die ‚Übersetzungsleistung‘.

Die Indexikalität menschlicher Sprache und Kommunikation ist eng mit dem Problem des Fremdverstehens verbunden. Sie bezeichnet erstens die situative und referentielle Kontextgebundenheit aller Begriffe und Sprechakte und zweitens die Tatsache, dass diese nur im Zusammenhang mit weiteren Begriffen und Sprechakten zu verstehen sind. Gleichzeitig haben Begriffe zwei Sinnebenen: Eine denotative, also allgemein geteilte, und eine konnotative, d.h. subjektive Sinnebene. Die Gefahr, die sich folglich aus dem

Problem des Fremdverstehens und der Indexikalität menschlicher Sprache und Kommunikation ergibt, ist die der vorschnellen Sinnrekonstruktion auf Basis des eigenen Relevanzsystems und unter Verwendung des eigenen Index (vgl. Kruse 2011, 24-30).

Diese Gefahr weitestgehend zu vermeiden, ist das Ziel eines systematischen, methodengeleiteten Vorgehens sowohl während des Prozesses der Datenerhebung als auch der Datenanalyse. Dazu muss, wie die Religionssoziologin Monika Wohlrab-Sahr es ausdrückt, die soziologische Perspektive im Unterschied zum alltäglichen spontanen Interpretieren<sup>10</sup> „einen Schritt zurücktreten“ (Wohlrab-Sahr 2008, 26), um unterschiedliche Interpretationen nach außen kommunizierter Zeichen zulassen zu können (vgl. ebd., 26-27)<sup>11</sup>. Dies erfordert Zeit, Selbstkontrolle und Anstrengung.

Das Zurücktreten realisiert der Forscher dadurch, dass er sich die Subjektivität seiner Wahrnehmung zunächst einmal bewusst macht und sich auf diese Weise „auf sein eigenes Relevanzsystem – als alleinige Instanz des Verstehensprozesses – *theoretisch sensibilisiert*“ (Kruse 2011, 163; meine Hervorhebung) und in Folge die eigene Subjektivität während des gesamten Forschungsprozesses reflektiert und kontrolliert. An diesem Punkt hakt das schon angesprochene Prinzip der Offenheit als methodische Kontrollinstanz und Verfahrensregel ein, welches diese Reflexion in eine spezifische Forschungshaltung übersetzt.

Diese offene Haltung drückt sich darin aus, dass während der Datenerhebung – also der Interviewführung – nach idealtypischer Vorstellung keine eigenen Relevanzen eingebracht werden, um diejenigen des Untersuchungsobjekts nicht zu verdecken, und dass Hypothesen während der Auswertung der Daten nicht ex ante an das Material herangetragen, sondern aus dem Material heraus entwickelt werden.

Grundlegendes Prinzip der Umsetzung von Offenheit ist dabei die Gegenstandsorientierung. Da der Gegenstand aufgrund der mangelnden Kenntnis desselben ex ante nicht im Detail definiert werden kann, und die Natur des Gegenstands

---

<sup>10</sup> Alfred Schütz bezeichnet diese Alltagsinterpretationsleistung als „die ersten Konstruktionen des alltäglichen Denkens“ (Schütz 2010, 331) bzw. „der alltäglichen Wirklichkeit“ (ebd., 334).

<sup>11</sup> Diese durch Sozialwissenschaftler vorgenommenen Interpretationen der Konstrukte erster Ordnung benennt Schütz mit „Konstruktionen zweiten Grades“ (2010, 334) oder auch „Konstrukte zweiter Ordnung“, da sie „Konstrukte von Alltagskonstrukten“ darstellen (Schütz 2011, 201; ausführlich zu beiden Konstrukten vgl. Schütz 2010). Hans-Georg Soeffner beschreibt Konstrukte zweiter Ordnung aufgrund ihrer wissenschaftlichen Genese als „kontrollierte, methodisch überprüfte und überprüfbare, verstehende Rekonstruktionen der Konstruktionen ‚erster Ordnung‘“ (Soeffner 2010, 167).

sich zudem subjektiv und prozesshaft darstellt, muss der Forschungsablauf, die Wahl der Methode(n) und die Auswahl der Untersuchungspersonen und -situationen flexibel gehandhabt, d.h. dem Untersuchungsgegenstand mittels des Instruments des theoretischen Samplings dynamisch angepasst werden (vgl. Atteslander 2010, 77; Kaiser-Belz, Truschkat & Volkmann 2011, 356-357; Kruse 2011, 19, 26-27, 50, 63, 155, 163-164). Wie ich dies in meinem Forschungsprojekt umsetzte, ist Thema der folgenden Abschnitte.

## **2.3 Zur Datenerhebung angewandte Methoden**

### **2.3.1 Methodische Vorüberlegungen**

Aufgrund der Erfahrung, die ich in meiner Examensarbeit mit der Verwendung eines semi-strukturierten Leitfadenfragebogens gemacht hatte, entschied ich mich beim Führen der Interviews für die vorliegende Arbeit gegen die Verwendung eines Fragebogens. Der Einsatz eines Fragebogens für meine Examensarbeit erfolgte aus der Überlegung heraus, den Interviewablauf so zu strukturieren, dass innerhalb eines akzeptablen Zeitrahmens genügend Stoff gesammelt werden konnte, um eine auf die Forschungsfragen ausgerichtete Auswertung innerhalb des vorgegebenen Zeitraumes zu ermöglichen (vgl. Wengraf 2001, 69). Bei diesem Vorgehen wirkte sich nachteilig aus, dass die Respondenten durch meine Zwischenfragen in ihrem Redefluss unterbrochen wurden und so eventuell für sie wichtige Themen nicht ausreichend behandelt werden konnten bzw. möglicherweise sogar überhaupt nicht zur Sprache kamen. Auch kann der Respondent ausgehend von den gestellten Fragen Rückschlüsse auf den Referenzrahmen und die persönlichen Einstellungen des Interviewers ziehen, was ihn in seinen Aussagen beeinflussen kann (vgl. Wengraf 2001, 189-190).

Ganz allgemein gilt, dass mit der Stärke des Eingriffs des Interviewers in die Interviewsituation die Gefahr steigt, dass er den Interviewpartner in seinen Antworten beeinflusst und bestimmte Antworttendenzen produziert. Die so erhobenen Daten sind mit einem Fehler behaftet, der von einer Antwortverzerrung (*response bias*<sup>12</sup>) herrührt. Dies ist in mehrfacher Hinsicht problematisch: So könnten die Respondenten wie eben angesprochen dazu übergehen, ihre Antworten an dem von ihnen angenommenen

---

<sup>12</sup> Bortz und Döring bezeichnen sie mit „Interviewereffekte“ (2006, 246). Dies verdeutlicht, wie wichtig es ist, dass der Interviewer sich seiner Wirkung auf den Interviewten bewusst ist.

Referenzrahmen des Interviewers auszurichten, um der aus ihrer Annahme über den referentiellen Hintergrund des Interviewers hervorgehenden situationalen sozialen Erwünschtheit ihrer Antworten gerecht zu werden. In meinem konkreten Fall könnten sie sich mir gegenüber als einer Angehörigen der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft dazu angehalten sehen, apologetische Aussagen über ‚den Islam‘ zu treffen und ihre Glaubensgemeinschaft möglichst positiv darzustellen. Der Grund hierfür könnte sein, so eventuell vorhandenen Erwünschtheiten ihrer Glaubensgemeinschaft zu entsprechen bzw. um sich sowohl gegenüber mir als auch gegenüber anderen Muslimen als fromme und ‚wohlgesinnte‘ Muslime zu positionieren. Auch könnten sie sich genau gegenteilig äußern, etwa um zu provozieren, oder mit ihrer Erzählung versuchen, mich oder Leser meiner Arbeit zu missionieren (vgl. Esser, Hill & Schnell 2008, 355; Häder 2006, 207, 219; Zebiri 2007, 56).

Antwortbeeinflussung ist ein typisches Problem bei der Anwendung reaktiver Instrumente der empirischen Sozialforschung, die eine Interaktion zwischen der forschenden Person und dem beforschten Individuum beinhalten (vgl. Bortz & Döring 2006, 82-85, 246-251, 325). Die Verwendung nichtstandardisierter Erhebungsverfahren stellt hier ein probates Mittel dar, um den response bias so niedrig wie möglich zu halten. Sie bieten durch den auf ein absolutes Minimum beschränkten Eingriff des Interviewers in die Interviewsituation die Möglichkeit bieten, im Prozess der Datenerhebung das Prinzip der Offenheit umzusetzen (vgl. Kruse 2011, 116; Meuser 2011, 141).

### **2.3.2 Das narrative Interview**

Aus den bisher beschriebenen Gründen lag es für mich also nahe, die noch unspezifizierbaren Relevanzsysteme von Konvertiten zum Islam sowie die auf diesen beruhenden Sinnzuweisungen mittels eines phänomenologisch orientierten, offenen, nicht-standardisierten Interviewverfahrens zu untersuchen. Die qualitative Forschung bietet hierzu verschiedene Interviewmethoden. Unter diesen Methoden gibt das narrative Interview den befragten Personen den größten Raum zur selbstbestimmten Darstellung ihrer Relevanzen und Sichtweisen, da es ohne Interviewleitfaden geführt wird und Vorstrukturierungen durch den Interviewer weitmöglichst vermeidet.

Das narrative Interview verfügt anderen Interviewformen gegenüber über den Vorteil, umfassendes Datenmaterial zu generieren und somit die Grundlage für eine vertiefte Analyse sowie größtmöglichen Erkenntnisgewinn zu ermöglichen (vgl. Atteslander 2010,

134; Kruse 2011, 59, 358-359; Meuser 2011, 141). Es eignet sich zur Untersuchung von Prozessgeschehen, in die eine bestimmte Person involviert war und zur Erhebung von Daten, die Auskunft darüber geben, welche Bedingungen und Entscheidungen den Prozess auslösten und / oder beeinflussten (vgl. Küsters 2006, 40).

Die Methodik des narrativen Interviews<sup>13</sup> beruht auf der Biografieforschung von Fritz Schütze (vgl. 1983), der narrative Interviews zur Untersuchung von „Lebensgeschichten“ als „sequentiell geordnete Aufschichtung größerer und kleinerer in sich sequentiell geordneter Prozeßstrukturen“ (ebd., 284) einsetzte. Erfahrungssegmente werden untereinander verbunden, und durch die jeweilige Aufschichtung zueinander in Bezug gesetzt. Die in den verschiedenen Aufschichtungen verdichteten Erfahrungen werden dabei stets in den Kontext der eigenen Lebensgeschichte eingebettet. Ändert sich der Kontext, so ändert sich teils auch die Perspektive auf die Lebensgeschichte, oder auf eines / mehrere ihrer Teile. Gegebenenfalls werden Relevanzen aufgrund des Perspektivwechsels in Folge anders gesetzt als vorher.

Vereinfacht ausgedrückt könnte man formulieren: In zeitlich unterschiedlichen Phasen des Lebens einer Person Erlebtes (die Erfahrungssegmente) wird von dieser entlang bestimmter Orientierungs-, Legitimations- oder Erklärungslinien (die Prozessstrukturen) logisch geordnet und, mittels der Prozessstrukturen gesetzten Schwerpunkten, als Lebensgeschichte erzählt. Durch die mögliche unterschiedliche Schwerpunktsetzung kann sich auch die Perspektive unterscheiden. Somit kann dieselbe Lebensgeschichte unterschiedlich dargestellt werden. Ein Perspektivwechsel kann dabei auch durch Umdeutungen entstehen, die auf einem Ereignis bzw. einer Lebensveränderung beruhen. Schützes Ziel war es, mittels der Technik des narrativen Interviews „autobiographische Stegreiferzählungen“ (ebd. 285) in Gang zu setzen, um Prozessstrukturen herausarbeiten und so sich ändernde Relevanzsetzungen und neu eingenommene Perspektiven identifizieren und zueinander in Bezug setzen zu können (vgl. ebd., 284-285).

Im Kontext meiner Forschung interessierte mich dabei, wie meine Respondenten die durch den Islam in ihr Leben eingetretene Veränderung – also den *Prozess* des Kennenlernens des Islam, der Auseinandersetzung mit dem Islam und schließlich der

---

<sup>13</sup> Methodologisch steht das Konzept des narrativen Interviews ebenfalls in der Tradition der Schützschen Mundanphänomenologie sowie der sozialphilosophischen Chicagoer Schule (vgl. Bohnsack 2007, 91). Die Chicagoer Schule entstand Anfang des 19. Jahrhunderts an der University of Chicago. Sie basiert auf einem interaktionistischen Verständnis sozialer Phänomene und legte das Fundament für die konstruktivistisch orientierte Theoriebildung (vgl. Charmaz 2009, 186).



Konversion zum Islam – in ihre neugeordneten, individuellen Relevanz- und Orientierungsstrukturen überführen, also wie sie ihren Identitätswandel erleben und gestalten, welchen Herausforderungen sie dabei begegnen und wie sie alte und neue Relevanzen in ihre postkonversionelle Identität integrieren.

Nach Schützescher Konzeption besteht der Zweck der Stegreiferzählung darin, den Respondenten in die so genannten „Zugzwänge des Erzählens“ zu bringen, unter deren Einfluss er den Aufbau seiner Erzählung nicht vorab reflektiert, sondern sie intuitiv vollzieht: Den Zwang zur Gestaltschließung, den Kondensierungszwang und den Detaillierungszwang. Der Zwang zur Gestaltschließung ergibt sich daraus, dass die Erzählung für den Zuhörer verständlich sein muss. Der Kondensierungszwang erzeugt die Setzung von Schwerpunkten. Der Detaillierungszwang wirkt dahin, dem Zuhörer das Verständnis von Zusammenhängen zu ermöglichen. Auf diese Weise wird eine Dynamik in Gang gesetzt, die es dem Respondenten nur unter Verletzung der „Alltagsregel der Erzählung einer plausiblen, konsistenten Geschichte“ (Bohnsack 2007, 93) erlauben würde, aus ihr auszusteigen. Durch die dynamische Entwicklung der Erzählung soll so auch Themen der Raum zur Entwicklung gegeben werden, die vom Respondenten „ausgeblendet oder gar verdrängt sind oder doch hinter einer Schutzwand sekundärer Legitimationen verborgen bleiben sollen“ (Schütze 1983, 286).

Dass dies tatsächlich funktioniert konnte ich daran erkennen, dass die Erzählungen bei einigen meiner Interviewpartner zum Ausdruck von (zum Teil sehr starken) Emotionen führte (in einem Fall bis hin zum Weinen). Wenn dies geschah, versuchte ich stets, mich einfühlsam, respektvoll und unaufdringlich zu verhalten und das Gefühl zu vermitteln, dass ich von dem Mitgeteilten weder abgeschreckt noch in einem Ausmaß emotional beeinträchtigt bin, welches mich mit der Situation überfordern würde.

Ein solches Vermitteln von emphatischer Akzeptanz wird auch von Tom Wengraf empfohlen: Der Interviewer soll „strong emotions in an empathetic and un-intrusive way“ (Wengraf 2001, 128) widerspiegeln. Grundsätzlich ist empfohlen, dass der Interviewer mit den Emotionen des Erzählers ‚mitgeht‘, um den Erzählfluss in Gang zu halten. Auch hier gilt es, keine vom Bewertungsschema des Erzählenden abweichende Wertsetzungen erkennen zu lassen, um eine „Tendenzausrichtung“ zu vermeiden (vgl. Küsters 2006, 58; siehe auch Rosenthal 1995, 200-204).

Auf die dargestellte Weise soll der Interviewte zu einer möglichst authentischen Darstellung seiner subjektiven Realität angeregt werden, auf deren Grundlage seine Relevanzen und Sinnzuweisungen rekonstruiert werden können (vgl. Bohnsack 2007, 93-94; Häder 2006, 262; Kruse 2011, 129; Riemann 2003a, 167). Neben der Reduktion von Interviewereffekten tragen narrative Interviews durch die Zugzwänge des Erzählens einer Stegreiferzählung auch dazu bei, so genannte Konversionsnarrative zu vermeiden bzw. aufzubrechen. Der Begriff Konversionsnarrative bezeichnet über subjektive, authentische Erklärungen hinausgehende Darstellungen der jeweiligen Konversion, die stark legitimierenden bzw. validierenden Charakter haben und dazu tendieren, die eigene Konversionsgeschichte an in dem jeweiligen sozialen Umfeld typische Heils- und Erweckungserzählungen anzupassen, um die eigene Bindung an das Milieu zu stärken – (siehe detaillierter in Kapitel 5.1 Konversionsnarrative).

Nach der Methode des narrativen Interviews geführte Interviews bestehen aus drei Teilen. Zu Beginn des ersten Teils stellt der Interviewer lediglich eine allgemein gehaltene, offene Initialfrage bzw. gibt eine Erzählaufforderung, die den Zweck hat, eine Stegreiferzählung zu einem bestimmten Themenfeld in Gang zu bringen. Während dieser Spontanerzählung soll der Interviewer den Redefluss des jeweiligen Respondenten weder unterbrechen noch ihn in eine Richtung weisen. Dies dient dem Zweck, dem Interviewten sowohl zeitlich als auch thematisch möglichst viel Freiraum zur eigenen Gestaltung seiner Erzählung, des kommunikativen Ablaufs des Interviews und der Art und Weise, wie er sich ausdrücken möchte, zu geben. Gleichzeitig soll ihm dies die Möglichkeit eröffnen, seine eigenen Relevanzen, Deutungen und Konzepte einzuführen und zu verwenden.

Das Prinzip der Offenheit im Kontext narrativer Interviews dreht die Logik der Interviewführung um, da nicht der Interviewer das Interview ‚führt‘, sondern der Interviewte. Um den Redefluss in Gang zu halten, können unterstützende Lautäußerungen wie „mhm“ oder paraverbale Rezeptionssignale wie zum Beispiel Kopfnicken eingesetzt werden (vgl. Häder 2006, 262; Kruse 2011, 71, 121; Meuser 2011, 141; Rosenthal 1995, 200; dies. 2005, 13-14, 53; Schütze 1985, 285; Wengraf 2001, 69, 91-92). Das narrative Interview ist somit eher als Mono- denn als Dialog konzipiert (vgl. Kruse 2011, 58).

Im zweiten Teil des Interviews ist es dem Interviewer gestattet, eine aktivere Rolle einzunehmen. Hier können diejenigen durch den Interviewpartner aufgebrachten

Aspekte, die den Interviewer genauer interessieren, vom Interviewer unter Verwendung des Vokabulars des Respondenten thematisiert werden. Die Fragen sollen ebenfalls narrative Fragen sein, also den Impuls zu weiteren freien Erzählungen geben. Der dritte Teil schließlich darf dialogisch gestaltet werden. Hier sind direkte Fragen auch zu Themen erlaubt, die im Gespräch bisher noch nicht zur Sprache kamen (vgl. Häder 2006, 261-262; Kruse 2011, 59; Küsters 2006, 54-66; Rosenthal 1995, 200-205; Riemann 2003b, 122; Schütze 1985, 285; Wengraf 2001, 108)<sup>14</sup>.

Beim Stellen der direkten Fragen muss ebenfalls darauf geachtet werden, keine Relevanzsetzungen vorzunehmen und keine Deutungsangebote zu machen, es sei denn, dies ist methodisch gewollt und sie werden beispielsweise über eine provokative oder eine Suggestivfrage gezielt als Stimuli eingesetzt (vgl. Kruse 2011, 72-75, 123). Die Forschungsfragen sollten nicht als Interviewfragen eingesetzt werden, da dies die Antworten der Interviewpartner vorstrukturieren und somit verzerren könnte. Die Interviewfragen gehen daher aus den Forschungsfragen hervor, sind aber nicht mit ihnen identisch (vgl. Wengraf 2001, 61).

Mit einem solch hohen Maß an Offenheit geführte Interviews sind „high-preparation, high-risk, high-gain and high-analysis operations“ (Wengraf 2001, 5). Sie erfordern mehr mentale Vorbereitung, Konzentration und Improvisation als von vornherein durchstrukturierte Gespräche. Bei korrekter Ausführung sind sie aus den schon genannten Gründen dafür aber sehr ertragreich.

### **2.3.3 Teilnehmende Beobachtung und Feldnotizen**

In Ergänzung zum Führen narrativer Interviews setzte ich die Methode der unstrukturierten, d.h. ohne Beobachtungsschema und Forschungshypothesen vorgenommenen teilnehmenden Beobachtung<sup>15</sup> beispielsweise in Moscheen und bei Zusammenkünften von Muslimen auch andernorts ein. Dies tat ich, um die Lebenswelt

---

<sup>14</sup> Ausgehend von der Initialfrage öffnet sich das Interview wie ein Trichter, weshalb dieser Ansatz auch als „funnel approach“ (Wengraf 2001, 108) bezeichnet wird. Küsters bezeichnet die im zweiten Interviewteil zugelassenen Fragen als „immanente“, die im dritten Teil gestellten als „exmanente“ Fragen. Letztere können bis zu einer Art Leitfadeninterview ausgeweitet werden. Soziographische Daten werden erst im dritten Interviewteil abgefragt, um ihre Einführung im Interview nicht durch eine Vorab-Abfrage vorwegzunehmen (vgl. Küsters 2006, 61-64).

<sup>15</sup> Bei der teilnehmenden Beobachtung „ist die Annahme leitend, dass durch die Teilnahme an face-to-face-Interaktionen bzw. die unmittelbare Erfahrung von Situationen Aspekte des Handelns und Denkens beobachtbar werden, die in Gesprächen und Dokumenten – gleich welcher Art – über diese Interaktionen bzw. Situationen nicht in dieser Weise zugänglich wären.“ (Lüders 2011, 151).

meiner Untersuchungsgruppe besser kennen zu lernen und sie somit besser verstehen zu können (vgl. Charmaz 2009, 25). Gleichzeitig konnte ich so einige meiner Respondenten während von ihnen getätigten sozialen Interaktionen beobachten und neue potenzielle Interviewpartner kennenlernen. Zwei meiner Londoner Respondentinnen – eine alleinerziehende Mutter und eine junge, alleinstehende Berufstätige – luden mich ein, ein paar Tage bei ihnen zu Hause zu verbringen. So hatte ich Gelegenheit, ihren Alltag und die Rolle der Religion darin kennenzulernen. Vier nahmen mich gesondert zu unseren Interviewterminen mit in eine der Moscheen, die sie von Zeit zu Zeit frequentierten. Die Beobachtungen aus meinen teilnehmenden Beobachtungen sowie aus den Zusammenkünften mit meinen Interviewpartnern (etwa zu äußeren Merkmalen des Respondenten wie Kleidung und Redeweise, unserer Interaktion, der Atmosphäre des Gesprächs und der spezifischen Situation) hielt ich in Feldnotizen fest, auf die ich während meiner Analyse zurückgriff (vgl. Küsters 2006, 65).

#### **2.3.4 Der Weg ins Feld**

Die Kontaktaufnahme mit potenziellen Interviewpartnern stellte eine große Herausforderung dar, die sich als sehr zeitintensiv entpuppte. Da mir zu Beginn die ‚Empfehlungen‘ von Akteuren in muslimischen Netzwerken fehlten, musste ich mir erst das Vertrauen von Erstkontakten erarbeiten. Ich ging sehr behutsam vor, um meinem jeweiligen Gegenüber die Gelegenheit zu geben, mich persönlich kennenzulernen sowie meine Motivation und die Absicht meiner Forschung erkennen zu können. Sofern ich mich in einer Moschee aufhielt, bedeckte ich meine Haare in Beachtung der dort vorherrschenden Normen und als Zeichen des Respekts mit einem Tuch und hielt mich zunächst eher im Hintergrund, um schließlich einzelne Personen anzusprechen. Dies hatte auch den Vorteil, dass ich erste teilnehmende Beobachtungen vornehmen konnte, bevor ich aktiv in eine Gruppe einbezogen wurde.

Um potenzielle Respondenten kennenzulernen, verfolgte ich unterschiedliche Strategien. Dabei waren diejenigen Ansätze am erfolgreichsten, die eine persönliche Ansprache involvierten. Ich besuchte Freitagsgebete und weitere religiöse als auch informative Zusammenkünfte von Muslimen (wie Vorträge zu islamischen Themen in allen drei Städten, das Fastenbrechen im Ramadan in Berlin und eine Ausstellung über Jerusalem in London) in verschiedenen Stadtteilen von Berlin, London und Paris, um dort nach

Konvertiten Ausschau zu halten und mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Auf diese Weise lernte ich sechs Respondenten kennen.

In London und Paris fanden zum Zeitpunkt meiner Aufenthalte Treffen speziell für Konvertiten statt, bei denen ich insgesamt vier Interviewpartner fand.

Zudem machte ich einen Großteil meiner eigenen sozialen Kontakte darauf aufmerksam, dass ich auf der Suche nach Konvertiten zum Islam war, um mit ihnen Interviews für meine Doktorarbeit zu führen. Auf diese Weise kamen vier Kontakte zustande.

Auf einen Aushang neben dem Gebetsraum für Muslime des King's College in London meldeten sich zwei Personen. Auf die Veröffentlichung meines Gesuchs in zahlreichen, überwiegend von Londoner Muslimen besuchten Internetforen meldete sich ein Respondent. Der Besuch eines *dhikr*-Zirkels<sup>16</sup> in London resultierte in einem Interview, wie auch die Anfrage bei verschiedenen Imamen und der Besuch akademischer Veranstaltungen, die den Islam zum Thema hatten. Meine schriftlichen Anfragen per Email an verschiedene Moscheen in London blieben gänzlich unbeantwortet.

### **2.3.5 Snowball Sampling**

Neben der direkten Ansprache nahm ich ein weiteres Instrument der Kontaktaufnahme zur Hilfe, das mit Schneeballverfahren (*snowball sampling*) bezeichnet wird. Das Schneeballverfahren ist ein Instrument qualitativer Sozialforschung, welches auf der Annahme basiert, dass Individuen mit bestimmten ihnen gemeinsamen Merkmalen soziale Verbindungen miteinander eingehen (vgl. Johnston & Sabin 2010, 38; Faurgier & Sargeant 1997, 792-793). Ziel der Anwendung dieses Instruments ist es, über das soziale Netzwerk bereits befragter Individuen neue potenzielle Interviewpartner ausfindig zu machen (vgl. Johnston & Sabin 2010, 38; Thompson 1997, 305). Der Vorteil ist hier, dass der potenzielle neue Interviewpartner durch die ‚Empfehlung‘ eines bereits befragten Respondenten (*chain referral*) eher davon ausgeht, dass der Forscher seriös und vertrauenswürdig ist und sich – so die Annahme – eher zu einem Interview bereit erklärt (vgl. Atkinson & Flint 2001, 2).

---

<sup>16</sup> Beim *dhikr* handelt es sich um das zentrale Ritual des Sufismus. Es beinhaltet die gemeinschaftliche, rhythmische Wiederholung des Namen Gottes und rhythmischer Körperbewegungen mit dem Ziel des Erreichens eines meditativen, tranceähnlichen Zustands, teilweise in Begleitung von Trommeln, Musik und / oder Tanz. Zweck des Erreichens dieses Zustandes ist es, Gott näherzukommen (vgl. Salamone 2004, 422).

Ein weiterer Nutzen des Schneeballverfahrens ist, dass es dem Forscher ermöglicht, Vermutungen über die Beschaffenheit der sozialen Netzwerke der Untersuchungsgruppe anzustellen. Das Schneeballverfahren erleichterte mir tatsächlich den Zugang zu potentiell interviewwilligen Personen. Wie schon angedeutet konnte ich in der Regel allerdings erst nach dem Aufbauen erster Kontakte auf das Schneeballverfahren zurückgreifen, da ich wie schon erwähnt vor Ort meist noch keine Ansprechpartner hatte, die ich um Unterstützung hätte bitten können.

Neben den genannten Vorteilen hat die Methode auch Schwächen. Unter ihrer Anwendung wird der Kontakt zu Personen geknüpft, die in einem sozialen Austausch miteinander stehen. Dabei besteht die Gefahr, bestimmte Merkmale, die den Mitgliedern speziell dieses Netzwerks, aber nicht notwendigerweise ebenfalls weiteren Konvertiten gebildeten sozialen Zusammenhängen gemeinsam sind, überzubetonen (*recruitment bias*). Um dies zu vermeiden, sollte bei Anwendung dieser Methode mehr als eine Referenzkette gebildet werden, die in verschiedenen sozialen Netzwerken ihren Ausgang nehmen (vgl. Atkinson & Flint 2001, 2), was ich auch tat.

Ein weiterer Kritikpunkt an der Methode des snowball sampling ist, dass Personen, die keinem der jeweiligen Netzwerke angehören bzw. über weniger zahlreiche Sozialkontakte verfügen, auf diese Weise nicht einbezogen werden können (vgl. Johnston & Sabin 2010, 39). Auch Personen, die kaum oder gar nicht an religiösen Gruppenaktivitäten teilnehmen, werden so kaum berücksichtigt. Dies ist beispielsweise der Fall bezüglich derjenigen Personen, die nur pro forma zum Islam übergetreten sind<sup>17</sup>, oder mit ihrer religiösen Zugehörigkeit weniger offen umgehen. Folglich bedarf es einer anderen Taktik als der hier gewählten, um mit Angehörigen dieser Gruppe Kontakt aufzunehmen. In der Forschung für die vorliegende Arbeit konnte ich dieses Problem vernachlässigen, da pro forma Konvertiten nicht zur für meine Arbeit relevanten Zielgruppe zählten.

---

<sup>17</sup> Wie zum Beispiel aufgrund einer Eheschließung mit einem Menschen muslimischen Glaubens. Die Heirat einer Muslima durch einen Nicht-Muslim ist nach traditionalistischer Lesart des Islam als patrilinear ausgerichtete Religion nicht erlaubt. Dies schließt jedoch nicht aus, dass die Heirat und die Konversion Auswirkungen eines (eventuell schon länger) bestehenden Interesses am Islam sein könnten.

### 2.3.6 Durchführung der Interviews

In der Regel machten die von mir angesprochenen Personen schon bei meiner Kontaktaufnahme und der Vorstellung meines Projektes eine eindeutige Aussage darüber, ob sie zu einem Interview bereit waren oder nicht. Einige wenige derjenigen Personen, die sich zunächst zu einem Interview bereit erklärt hatten, reagierten nicht mehr auf konkretisierende Terminanfragen per Email bzw. Telefon oder entschieden sich aus nicht näher spezifizierten „persönlichen Gründen“ dann doch gegen eine Teilnahme. Bis auf einen Fall wurde kein Interview nach Beginn abgebrochen.<sup>18</sup> Zwei der Interviews fanden unmittelbar nach der ersten Kontaktaufnahme statt, alle anderen zu einem späteren Zeitpunkt, zu dem die zu interviewende Person genügend Zeit für die Befragung hatte.

Insgesamt wertete ich 27 narrative Interviews aus; neun führte ich in Berlin, neun in London und neun in Paris. Die Feldphasen in Paris fanden von Mai bis Juni 2009, im November und Dezember 2010 und im Juli und August 2011 statt. Die Feldphasen in London erstreckten sich über die Monate September bis Dezember 2009 sowie März, August und September 2010. Die Feldphasen in Berlin fanden in der Zeit zwischen meinen Auslandsforschungsaufenthalten statt, da sich dort mein Hauptwohnnort befand. Das erste Interview in Berlin führte ich im August 2009, das letzte im August 2011.

Meine den ersten Erzählimpuls gebende Initialfrage lautete (in Variationen) „Wie war denn das als Du konvertiert bist zum Islam?“. Dabei ließ ich absichtlich offen, worauf sich das „das“ in meiner Frage bezog; die Bedeutungszuweisung sollte mein Interviewpartner vornehmen. Meine mit dieser Frage verbundene Absicht war es, meinen Respondenten das erzählen zu lassen, was ihm als erstes in den Sinn kommt, und ihm die Möglichkeit zu geben, seinen Assoziationen zu folgen. Die meisten meiner Interviewpartner nahmen an, ich fragte nach der Entscheidung ihrer Konversion zum

---

<sup>18</sup> Bei der betreffenden Person handelte es sich um einen Konvertiten, den ich in London kennenlernte und der gebürtig aus Sierra Leone stammte. Er befand sich in einem Zwiespalt zwischen Misstrauen und dem Bedürfnis, mir helfen und mich über den Islam informieren zu wollen, und wählte einen Mittelweg: Bei unseren regelmäßigen Treffen betrieb er im ersten Teil unserer Zusammenkunft Missionsarbeit (*dawah*), indem er mir aus einem Koranexemplar vorlas, das er mir geschenkt hatte, und mich über verschiedene islamische Themen, Standpunkte und theologische Vorstellungen belehrte. Im Anschluss besuchte er mit mir verschiedene Moscheen der Stadt, wo er mich mit anderen, eventuell an einem Interview mit mir interessierten Muslimen bekannt machte. Nach mehreren Wochen willigte er schließlich ein, mir ein Interview zu geben, überlegte es sich aber in dem Moment, da ich meine Initialfrage stellen wollte, anders, und brach das Interview ab. Er brachte zum Ausdruck, dass er sich aus einem unbestimmten Grund nicht mit dem Aufzeichnen eines Interviews wohl fühle, auch da er sich nicht sicher sei, dass ich nicht doch einem Nachrichtendienst zuarbeiten würde.

Islam oder ihrem Weg zum Islam. Einige wenige fragten dies nach oder erbaten eine Konkretisierung meiner Frage, aber die meisten begannen im Folgenden, von ihrem Ablegen des islamischen Glaubensbekenntnisses (*šhahāda*) bzw. ihrem Weg zum Islam zu erzählen.

Wenn während der Erzählungen interessante Aspekte auftauchten, zu denen ich gerne weitere Ausführungen gehabt hätte, formulierte ich in Gedanken eine Frage dazu und merkte sie mir im Stillen<sup>19</sup>, bis das Interview an sein Ende kam oder zumindest der erste Teil des Interviews und der jeweilige Erzählabschnitt zu einem bestimmten Thema vorüber war<sup>20</sup> (vgl. Riemann 2003b, 122). Meist stellte sich jedoch heraus, dass mein Respondent mir die jeweilige Frage im Verlauf des Interviews beantwortete, ohne dass ich ihm die Frage tatsächlich stellte. Ich kann mir – abgesehen vom Zufallsfaktor – drei Erklärungen hierfür vorstellen.

Erstens ist es möglich, dass sich meine Interessenbereiche mit den Reflexionen des Respondenten im Zusammenhang mit seiner Konversion überschneiden. Zweitens könnten meine Respondenten antizipieren, dass ich Antworten auf ähnliche Fragen haben möchte, die in der Vergangenheit von Seiten Dritter bezüglich seiner Konversion an ihn herangetragen worden waren, so dass er bei mir ein ähnlich gelagertes Interesse vermutete. Drittens leitete mein Interviewpartner eventuell unbewusst oder auch bewusst die für mich relevanten Themenbereiche aus unserem Vorgespräch zu dem Interview ab, in dem ich einen groben Rahmen der für mich relevanten Themenbereiche abgesteckt und Informationen über mich preisgegeben hatte.<sup>21</sup> Dies lässt darauf schließen, dass sich die

---

<sup>19</sup> Von dem Aufschreiben einer gedächtnisstützenden Notiz sah ich ab, nachdem ich festgestellt hatte, dass dies meine Interviewpartner ablenkte. Wie es mir schien begannen sie in den betreffenden Situationen, darüber nachzudenken, was an ihrer gerade getätigten Aussage mich dazu veranlasste, mir eine Notiz zu machen. Ich wollte vermeiden, dass meine Respondenten darüber reflektieren, in welchen Kontext ich ihre Aussage eventuell setzen würde, da ich befürchtete, dass sie sich im Folgenden eventuell selbst zensieren und die weiteren Aussagen so einem response bias ausgesetzt werden würden.

<sup>20</sup> Lediglich bei Verständnisfragen hakte ich in manchen Fällen unmittelbar ein.

<sup>21</sup> Die Preisgabe von Informationen sowohl über den Inhalt einer Forschungsarbeit als auch über die sie ausführende Person riskiert immer, den potenziellen Respondenten in seinem Antwortverhalten vorzustrukturieren und somit das Produzieren eines response bias. Sie ist jedoch aus ethischer sowie forschungspraktischer Sicht geboten – zudem handelt es sich bei einem Interview um eine soziale Interaktionssituation, die wie jede andere Interaktion qua natura von den charakterlichen und sozialen Eigenschaften der an ihr teilnehmenden Individuen, ihren Erfahrungen und Relevanzen sowie dem räumlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext beeinflusst wird, in dem das Interview stattfindet. Darüber hinaus handelt es sich nicht um eine gleichberechtigte, sondern um eine Machtbeziehung, deren Ausgestaltung während des Interviews ausgehandelt wird. Aus diesen Gründen ist eine Antwortbeeinflussung nicht in Gänze vermeidbar (vgl. Charmaz 2009, 27, 32-35).



Mehrheit meiner Interviewpartner in unserem Gespräch nicht das erste Mal in der Situation befand, von ihrem Schritt der Annahme des Islam zu berichten (siehe dazu auch Kapitel 5.1 Konversionsnarrative).

Der möglicherweise zutreffende zweit- bzw. drittgenannte Grund weist dabei auf einen response bias hin. Durch die mittels der Stegreiferzählung und der Zugzwänge des Erzählens im Laufe der meist mehr als eine Stunde dauernden Interviews mehr spontan-intuitiven als abwägend-überlegten Erzählungen konnte der response bias abgeschwächt werden (vgl. Wohlrab-Sahr 1999, 487). Dennoch ist er bei der Analyse vor allem der Konversionsnarrative – also der Darstellung der Gründe und Genese der Konversion durch den Respondenten – mitzudenken.

Während des Vorgesprächs beschrieb ich mein Anliegen als einen Versuch, nicht *über*, sondern *mit* Konvertiten zum Islam zu sprechen und so eine Auseinandersetzung mit dem faktischen Lebensalltag und den tatsächlichen Relevanzen von konkreten Individuen anzustoßen. An diese Beschreibung meines Ansatzes schloss ich eine Vorstellung meiner Person an. Dabei gab ich meinen Interviewpartnern die Möglichkeit, mir Fragen über meine Beweggründe und meinen persönlichen Hintergrund zu stellen.

Oft war es den Konvertiten ein Bedürfnis, mich in Bezug auf meine Einstellung zu Religion allgemein, vor allem aber in Bezug zum Islam zumindest grob einordnen zu können. Hier konnte ich die Befürchtung spüren, unter Umständen ein dem Islam gegenüber normativ-ablehnend eingestelltes Projekt zu unterstützen. In diesem Zusammenhang kam die negative Berichterstattung über Muslime in den Medien und die dem Islam gegenüber negativ eingestellte allgemeine Öffentlichkeit mehrmals zur Sprache. Mein absolviertes Studium der Politikwissenschaften trug bei manchen meiner Interviewpartner zu ihrer anfänglichen Skepsis bei. Die Beschreibung meiner Motivation und Absichten sowie der Hinweis, dass mein Promotionsthema keinen politikwissenschaftlichen, sondern einen soziologischen Fokus hat, erschien meinen Interviewpartnern offenbar als ausreichende Grundlage, mir ihre Geschichten anzuvertrauen.

Eine wichtige Rolle in der Einschätzung meiner Person als vertrauenswürdig spielte in diesem Zusammenhang meine ‚Einführung‘ in soziale Netzwerke freundschaftlicher Bezüge unter Muslimen durch Mitglieder eben dieser Netzwerke mittels des schon beschriebenen Schneeballverfahrens. Unterstützend wirkte auch die Information, dass

sich in meinem engeren persönlichen Umfeld Menschen muslimischen Glaubens befinden. Dies führte meine Interviewpartner zu der Annahme, dass ich ‚fair‘ mit ‚dem Islam‘ und ‚den Konvertiten‘ umgehen würde.

Bezogen auf meine Geschlechtszugehörigkeit bemerkte ich keinen Unterschied in der grundsätzlichen Gesprächsbereitschaft der konvertierten Männer und Frauen, die ich ansprach. Jedoch war der Umgang weiblicher Respondentinnen mir gegenüber herzlicher im Vergleich zu den männlichen Konvertiten. Anders stellte sich die Situation in salafistischen Milieus dar. Die Frauen reagierten misstrauisch-abweisend; mit Männern ins Gespräch zu kommen war so gut wie unmöglich.

Die Wahl des Intervieworts überließ ich meinen Respondenten; zum einen, um ihnen möglichst wenige Unannehmlichkeiten zu bereiten, zum anderen, da ein Treffen an einem durch den zu Interviewenden vorgeschlagenen Ort oft interessante Einblicke vermittelte, etwa wenn die Zusammenkunft bei der Person zu Hause stattfand. Dies geschah in acht Fällen. In neun Fällen führten wir das Interview in einem Café, in fünf Fällen in einer Moschee, und jeweils einmal in einem öffentlichen Park, einem Internetcafé, auf einem Universitätscampus und in einem Einkaufszentrum. Ein Interview konnte nur per Skype geführt werden. Das kürzeste Interview dauerte 25 Minuten, das längste drei Stunden und elf Minuten.

### **2.3.7 Transkription der Interviews**

Die Interviews wurden digital aufgezeichnet und von Transkriptionsbüros transkribiert. Ich informierte meine Interviewpartner vor Beginn des Interviews über das Mitschneiden der Interviews und bat hierfür um ihre Erlaubnis. Auch setzte ich sie darüber in Kenntnis, dass Schreibkräfte die Interviewmitschnitte anhören würden, um sie transkribieren zu können.<sup>22</sup> Ich versicherte ihnen, die vollständigen erstellten Transkripte nur in anonymisierter Form lediglich meinen Gutachtern zur Verfügung zu stellen.

In der vorliegenden Arbeit werden Ausschnitte aus den Transkripten präsentiert, um die auf ihnen beruhenden Analysen zu veranschaulichen und meinen Erkenntnisweg im Sinne einer nachvollziehbaren Darstellung meiner Forschungsergebnisse transparent zu machen. Dies geschieht in einer Form, in denen es Dritten nicht ermöglicht wird, anhand

---

<sup>22</sup> Die Transkriptionsbüros unterzeichneten zur Gewährleistung des Datenschutzes eine Geheimhaltungsvereinbarung.

der gegebenen Informationen zu rekonstruieren, auf den Aussagen welcher Person ein bestimmtes Zitat oder Analyseergebnis beruht.

Die Transkriptionsbüros verwendeten als Leitlinie für die Transkriptionen die Transkriptionskonventionen aus dem Reader „Einführung in die qualitative Interviewforschung“ des Soziologen Jan Kruse<sup>23</sup> (2011). Nach Kruse ist es „die Aufgabe von Transkripten, (...) über die alleinige (wort-)semantische Dimension des Textes hinaus so viele Informationen der gesprochenen Sprache wie möglich in der Verschriftung zu konservieren, damit mit dem so entstandenen „Text“ methodisch ausführlich und ohne Zeitdruck gearbeitet werden kann“ (Kruse 2011, 142).

Dies soll es bei der Auswertung ermöglichen, neben dem *was* auch das *wie* der Versprachlichung analysieren und interpretieren zu können und so falsche Deutungen kommunikativen Sinns zu vermeiden (vgl. ebd., 143). Die Kruseschen Transkriptionsregeln verlangen nach dem Verzeichnen von umgangssprachlichen Ausdrücken, Dialekt, Stocken im Redefluss, Pausen, Verschleifungen, Betonungen, Satzabbrüchen, Fülllauten (z.B. „mhm“, „äh“) und Füllwörtern (z.B. „naja“, „halt“). Dies geschieht aus dem Grund, dass diese Merkmale Informationen über die interviewte Person enthalten. Beispielsweise markieren Betonungen und Pausen gegebenenfalls Relevanzen des Sprechers. Ein gehäuftes Auftreten dieser Merkmale ist ein Indikator dafür, dass es sich um besonders aussagekräftige Passagen in Bezug auf die Relevanzen und Sinnzuweisungen der interviewten Person handelt, die in Folge besonders aufmerksam analysiert werden sollten (vgl. Kruse 2011, 143-149).

## **2.4 Methode und Verfahren der Auswertung**

### **2.4.1 Grundlegende Prinzipien der Grounded Theory Methodology (GTM)**

Auch während des Auswertungsprozesses ist es notwendig, das Prinzip der Offenheit umzusetzen. Gleichzeitig muss eine starke Rückbindung an die Daten sichergestellt werden. Eine Anleitung zu einem offenen, explorativen Auswertungsverfahren, in dem der Auswertungsprozess dem Untersuchungsgegenstand immer wieder flexibel angepasst

---

<sup>23</sup> Um meine Analysefertigkeit zu schulen, besuchte ich im Februar 2011 den dreitägigen Workshop „Analyse qualitativer Interviews: Hermeneutische und kategorisierende Verfahren in der sozialwissenschaftlichen Textanalyse“, der von Kruse und dem Institut für Soziologie Freiburg gehalten wurde. Aus diesem Workshop ging eine interdisziplinäre Interview-Analysegruppe hervor, die sich als Maßnahme der Qualitätssicherung zweiwöchentlich online der Analyse eines von einem Mitglied der Gruppe geführten Interviews widmete (wie auch empfohlen von Kruse, vgl. 2011, 176-177, 182, 266 und Steinke, vgl. 2010, 326).

werden kann, bietet die Grounded Theory Methodology (GTM) nach Juliet Corbin und Anselm Strauss (1998)<sup>24</sup>. An dieser orientierte ich mich in meiner Auswertungsstrategie. Die GTM versteht sich nicht als festverfügte Methode, sondern als Forschungsstil, der keine „Direktiven oder Imperative“ (Corbin 2011, 72) formuliert, sondern „Basistechniken“ (ebd.; Strauss 1991, 30) für die Datensammlung und -analyse bereitstellt. Zu diesen Techniken gehört die Entwicklung von Erkenntnissen durch stetige komparative Analyse der in einem Sample enthaltenen Fälle. Diese Analyse wird bei ständigem selbstreflexivem Hinterfragen der Ergebnisse<sup>25</sup> und ihrer Theoretisierung<sup>26</sup> während des im Folgenden beschriebenen dreidimensionalen Kodierverfahrens vollzogen (vgl. ebd.; Kruse 2011, 14, 29; Strübing 2004, 18).

Kodieren ist der Prozess der Auswahl, Trennung und Klassifizierung der akquirierten Daten und stellt den Beginn der analytischen Arbeit mit dem Textmaterial dar (vgl. Charmaz 2009, 42-45). Die Soziologen Charles Berg und Marianne Milmeister formulieren Sinn und Funktion des Kodierens wie folgt:

*Das Kodieren erlaubt den ständigen Vergleich von Fällen, Phänomenen und Konzepten, und so können die Fragen, die an den Text gestellt werden allmählich verfeinert werden. (...) Theorie wird dementsprechend verstanden als fortlaufender Prozess der Theoriediskussion und -modifikation. Sie gibt eigentlich keine abschließenden Antworten, sondern liefert komplexere Konzepte, die gerade dazu dienen, neue Fragen und Probleme zu formulieren, über die es wert ist, nachzudenken, und deren Analyse so überhaupt erst möglich wird. (Berg und Milmeister 2011, 313).*

Das Kodierverfahren besteht aus drei Kodierarten – dem offenen, dem axialen und dem selektiven Kodieren – und versteht sich als nichtlinear, da zwischen ihnen gesprungen

---

<sup>24</sup> Die Grounded Theory ist eine konstruktivistisch orientierte Methode der Erhebung qualitativer Daten mittels induktiver Analyse (vgl. Charmaz 2009, 187-188). Auch die Grounded Theory Methodology steht in der wissenssoziologischen Tradition der Chicagoer Schule (vgl. Bohnsack 2007, 198).

<sup>25</sup> Berg und Milmeister nennen als „Grundmerkmale“ der GTM „Offenheit und Flexibilität, Langsamkeit und Allmählichkeit, Vorläufigkeit und Revidierbarkeit“ (Berg & Milmeister 2011, 324). Sie dienen dazu, das Ziehen voreiliger, nicht ausreichend durch Interviewdaten abgesicherter Schlüsse zu vermeiden.

<sup>26</sup> Die Theoretisierung muss unter ständiger Rückbindung an die erhobenen Daten erfolgen, um einer Tendenz entgegenzutreten, vorgefasste Annahmen in den Aufbau der Theorie einfließen zu lassen (vgl. Charmaz 2009, 29). Der Forscher nähert sich der Interpretation der Interviews zunächst mit bescheidener Vorsicht, die erst mit der Emergenz der Theorie aus den Daten an Selbstbewusstsein gewinnt.

wird. Den ersten Schritt bildet immer das offene Kodieren<sup>27</sup>. Hier untersucht der Forschende die Texte Wort für Wort, Zeile für Zeile und Segment für Segment nach Sinneinheiten, denen er assoziativ jeweils ein Konzept<sup>28</sup> zuweist. Konzepte im Sinne der GTM sind nicht als Leitgedanken im Sinne der Umsetzung einer zu fassenden Grundidee zu verstehen, sondern als beschreibende „Schlüsselwörter“ (Berg & Milmeister 2011, 308) bzw. Schlüsselwortsequenzen, die den in den einzelnen Textstellen identifizierten inhaltlichen und sprachlichen Phänomenen zugeordnet werden (vgl. Charmaz 2009, 45; Corbin & Strauss 1998, 103).

Zeigen sich bestimmte Konzepte in mehr als einem Text, werden die Eigenschaften dieser Konzepte und die Dimensionen der Eigenschaften systematisch verglichen, um zu erkennen, in welchen Ausprägungen sie vorkommen.

Vorsichtige Deutungen bezüglich dieser Konzepte dürfen bereits während des offenen Kodierens angestellt werden, sind aber unbedingt als tentativ zu begreifen (vgl. Berg & Milmeister 2011, 318-321; Charmaz 2009, 42; Corbin 2011, 73-74; Strübing 2004, 19, 154). Konzepte dienen als „analytic handle to develop abstract ideas for interpreting each segment of data“ (Charmaz 2009, 45) und stellen so die Verbindung zwischen Datensammlung und erster Theoretisierung hinsichtlich der Bedeutung dieser Daten dar. Diese Überlegungen beeinflussen in Folge die weitere Identifikation von Konzepten (vgl. ebd., 46).

Kruse empfiehlt, die Interviewanalyse in zwei Durchgängen zu vollziehen. Der erste Durchgang fokussiert sich auf die deskriptive Betrachtung des Textes hinsichtlich der Interaktion mit dem Interviewer und sprachlicher Besonderheiten hinsichtlich der Syntax, der Semantik und der Nutzung von Erzählfiguren. Diese bilden dann als das zu berücksichtigende *Wie* der Versprachlichung von kommunikativem Sinn den Rahmen für die Formulierung von Interpretationen im zweiten Durchgang, bei dem die sprachlich auffälligen Passagen besondere Aufmerksamkeit erhalten (vgl. Kruse 2011, 171-177).

Ich drehte in meinem Vorgehen die Reihenfolge der zwei Phasen um und nahm als erstes einen Durchgang des offenen Kodierens vor. Erst im zweiten Durchgang konzentrierte ich mich mittels des theoretischen Sampling auf die Besonderheiten der Versprachlichung. Mir erschien dieses Vorgehen für meine Analyse zielgerichteter, da

---

<sup>27</sup> Die Soziologin Kathy Charmaz bezeichnet das offene Kodieren mit „initial coding“ (Charmaz 2009, 42).

<sup>28</sup> Bedeutungsgleich wird verschiedentlich der Begriff ‚Kode‘ verwandt (vgl. ebd.).

ich zunächst einen Überblick über die emergierenden Konzepte und (Kern)Kategorien erhalten wollte, bevor ich unter Berücksichtigung sprachlicher Besonderheiten tiefer in die Analyse der einzelnen Konzepte und Kategorien einsteige.

#### **2.4.2 Theoriebildung**

Hat der Forscher auf die beschriebene Weise für seine Zwecke zunächst ausreichend viele Konzepte gebildet, gruppiert er sie auf Grundlage von Ähnlichkeiten bestimmter Konzepte und ihrem Bezug zueinander in – auch im weiteren Verlauf des Forschungs- und Analyseprozesses offen für Veränderungen gehaltenen – Kategorien (vgl. Corbin & Strauss 1990, 43; Muckel 2011, 336). Diese Kategorien ordnet er seinen zentrale(n) Forschungsfrage(n) zu. Ein Konzept ist im Vergleich zu einer Kategorie durch die Anknüpfung an eine Textstelle datennäher und somit „kontextsensitiver“ (Berg & Milmeister 2011, 308), während eine Kategorie bereits Bestandteil der zu entwickelnden Theorie darstellt. Sie bezieht als abstrakterer Oberbegriff oft mehrere Kodes auf sich bezieht, die sie mit Blick auf die Theorie systematisch bündelt (vgl. ebd.; Corbin & Strauss 1990, 43, 47).

Diese heuristische Bündelung erfolgt interpretativ, iterativ und tentativ (vgl. Berg & Milmeister 2011, 309-310) mit dem Ziel der Zusammenstellung möglichst dichter, „polyphone[r] Kategorien“ (Muckel 2011, 336), die eine möglichst große Bandbreite von Dimensionen eines Konzeptes abbilden sollen, um das betreffende soziale Phänomen in seiner Vielschichtigkeit wahrnehmbar werden zu lassen (vgl. Corbin & Strauss 1990, 150; Muckel 2011, 336).

Beim axialen Kodieren werden unter Berücksichtigung der tentativen Deutungen mögliche Zusammenhänge zwischen denjenigen Konzepten bzw. Kategorien erarbeitet, die in Bezug auf die Forschungsfrage(n) relevant sind. Es werden also unter Rückgriff auf bestehende Wissensbestände des Forschers<sup>29</sup> „explizite Fragen an den Text gestellt“ (Berg & Milmeister 2011, 321), mittels derer die zu untersuchenden Fälle wie mit einem Raster auf theoretische Relevanz geprüft und die hieraus emergierenden tentativen Schlüsse strukturiert werden (vgl. ebd., 322-324; Kaiser-Belz, Truschkat & Volkmann 2011, 368-369).

---

<sup>29</sup> Aus diesem Grund wird das axiale Kodieren von manchen Autoren auch mit dem Begriff des „theoretischen Kodierens“ belegt (vgl. Berg & Milmeister 2011, 323).

Zunächst können durch das Hinzuziehen von immer neuen Fällen entlang der Achse einer Kategorie mehr und mehr Konzepte in die Analyse miteinbezogen werden. So werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen Fälle hinsichtlich eines bestimmten Konzepts sichtbar. In Folge kann in Rückbezug auf die Ausprägungen der von den Kategorien gefassten Daten darüber reflektiert und theoretisiert werden, worauf diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede eventuell zurückzuführen sind. Die Analyse der Daten wird so auf eine höhere Abstraktionsebene verlegt (vgl. Charmaz 2009, 113). Im Verlauf dieser Theoretisierung erweisen sich bezüglich der Forschungsfragen einige der Kategorien im Vergleich zu anderen als relevanter. Diese sind die Hauptkategorien. Sowohl die Kategorie- als auch die Theoriebildung steigt somit erneut in ihrem Abstraktionsgrad; anfangs ist sie daten-, mit zunehmendem Analysegrad theorienäher (vgl. Berg & Milmeister 2011, 311; Muckel 2011, 338). Sobald sich Hauptkategorien manifestiert haben, kann der Forscher sich mittels des fokussierten Kodierens auf ihre Ausleuchtung konzentrieren. Bei Anwendung dieser Technik evaluiert der Forscher die Daten erneut, wobei er sich auf die für seine Theoriebildung relevantesten Konzepte beschränkt (vgl. Charmaz 2009, 57). Aus der Analyse der entstandenen Konstellationen und ihrer Inhalte konkretisiert der Forscher sodann seine theoretischen Schlüsse.

Dies findet in der Phase des selektiven Kodierens statt. Hier werden die Bezüge zu den Hauptkategorien der in Relevanz und / oder Abstraktionsgrad nachgeordneten Kategorien systematisiert und hierarchisiert und so Lücken in der Theorie geschlossen bzw. bisherige Deutungen an den Daten überprüft, also validiert bzw. verworfen (vgl. Berg & Milmeister 2011, 325).

Die drei Kodierarten werden wie eingangs erwähnt zirkulär und nicht linear auf das Datenmaterial angewandt, um durch die Offenheit des Forschungsprozesses neu emergierende Konzepte, die vorher noch nicht relevant waren, fassen und in die Analyse einbeziehen zu können. Nach ihrer Subsumption in eine (oder mehrere) Kategorien werden auch diese axial kodiert und mittels des selektiven Kodierens in die sich manifestierende Theorie integriert (vgl. Kaiser-Belz, Truschkat & Volkmann 2011, 373-374).

### **2.4.3 Sicherung von Zwischenergebnissen und Konsolidierung der Theorie – Memos, theoretisches Sampling, Minimal- und Maximalvergleich**

Der gesamte Prozess des Kodierens wird vom beständigen Schreiben von Memos begleitet. Memos sind analytische Notizen, in denen Detailinterpretationen bestimmter Textstellen, Gedanken zu den bereits generierten Konzepten und der im Entstehen begriffenen Theorie festgehalten werden. Sie dienen der Explikation der Konzepte und Kategorien und der ersten Konzeptionalisierung der getroffenen Beobachtungen. Anfangs beschreiben Memos vornehmlich, was ‚in den Daten passiert‘; in fortgeschrittenem Stadium beziehen sie sich mehr und mehr auf vermutete Zusammenhänge in den Daten und die emergierende Theorie. Sie sind ein Werkzeug des Erforschens und Entdeckens sowie des Freisetzens von Kreativität (vgl. Berg & Milmeister 2011, 316; Charmaz 2009, 11-12, 72-95).<sup>30</sup> Je weiter das Memoschreiben und somit die Theorieentwicklung voranschreitet, desto offener werden die Lücken in der Theorie (vgl. Charmaz 2009, 102-103).

Daher sieht die GTM vor, dass Erhebungs- und Analyseprozess spiralförmig bzw. synchron laufen. In der Regel wird zunächst ein kleines Sample analysiert und die weitere Datenakquise mittels des theoretischen Samplings zielgerichteter als zu Beginn ausgeführt, um Ausprägungen bestimmter Konzeptdimensionen zu erkunden und so die Variationsbreite der bereits identifizierten Kategorien zu erkennen und zu sättigen (vgl. Charmaz 2009, 96-122; Kaiser-Belz, Truschkat & Volkmann 2011, 373-374). Diese „theoriegeleitete Erhebungsauswahl“ (Muckel 2011, 337) strukturiert die weitere Fallselektion abhängig davon, ob die bisher gewonnenen Erkenntnisse verifiziert und gefestigt oder diversifiziert werden sollen.<sup>31</sup> Das theoretische Sampling erfolgt also

---

<sup>30</sup> Das Memoschreiben erfolgt zunächst unstrukturiert und assoziativ. Dieser Phase der Gedankensammlung schließt sich eine Phase der Strukturierung und schließlich Theoretisierung der Notizen an. Vor allem zur Weiterentwicklung meiner Theorie wandte ich die Technik des Freewriting an, also des unstrukturierten, spontanen Schreibens. Diese Technik unterstützt die Emergenz abduktiver Erkenntnisse. In die Memos werden Originalzitate aus den Interviews integriert, um sie in den Daten zu verankern („grounding“). Auch werden sie mit Überschriften versehen, um die Kategorien- bzw. Theoriebildung zu befördern. Die Memos bilden den Kern der Grounded Theory (vgl. Charmaz 2009, 82). In fortgeschrittenerem Stadium meiner Datenanalyse wandte ich die Technik des Clusters an, um meine Memos zu sortieren, zueinander in Bezug zu setzen und meine Theorie zu integrieren (vgl. ebd., 86-89, 115-117).

<sup>31</sup> Im Falle des Hinzuziehens zusätzlicher Interviews liegt der Fokus des theoretischen Samplings nicht auf den konkreten Fällen – also den einzelnen Respondenten – sondern auf bestimmten Eigenschaften, die sie besitzen (vgl. Charmaz 2009, 109).



anhand von Kategorien, die aus der Analyse entstehen und deren Eigenschaften erweitert betrachtet werden sollen.

Das Hinzuziehen eines Falls mit gleicher oder ähnlicher Konzeptdimension, also ein Minimalvergleich, erlaubt die Konsolidierung bisher getätigter Schlüsse. Über einen Maximalvergleich durch den Einbezug heterogener Kontrastfälle, die sich in den Ausprägungen der Dimensionen des / der betreffenden Konzepte(s) unterscheiden, können neue relevante Kategorien gefunden und weitergehende Schlüsse gezogen werden, was zur Ausdifferenzierung der aus dem Forschungsprozess hervorgehenden Grounded Theory (GT) beiträgt und somit ihre Aussagekraft stärkt (vgl. Corbin 2011, 73-74; Kaiser-Belz, Truschkat & Volkmann 2011, 366-367; Strübing 2004, 20-21, 154-155). Ziel des Maximalvergleichs ist die Abbildung möglichst vieler Facetten einer Kategorie. Je umfassender die analytische Entwicklung der Eigenschaften und Dimensionen der für den Forscher relevanten Konzepte vorgenommen wurde, desto polyphoner wird die Variation der konzeptuellen Repräsentativität wiedergegeben werden können. Dabei können nicht nur (neue) Interviews gesampelt werden; die Technik kann ebenfalls auf andere Datenerhebungsstrategien, wie Literaturstudium oder (teilnehmende) Beobachtungen angewandt werden (vgl. Charmaz 2009, 107).

Über das theoretische Sampling können im Verlauf des gesamten Forschungsprozesses Modifikationen, Differenzierungen und Erweiterungen des theoretischen Modells vorgenommen werden (vgl. Corbin 2011, 74; Glaser & Strauss 1998, 62-63; Kruse 2011, 15; Muckel 2011, 337; Strübing 2004, 154-155). Ab dem Zeitpunkt, da keine neuen Erkenntnisse mehr aus den Daten gewonnen werden können, ist die Analyse theoretisch saturiert<sup>32</sup> (vgl. Charmaz 2009, 113-114; Corbin 2011, 73-74; Strübing 2004, 154-155; Strübing 2004, 20-21).

Auch dort, wo es aus forschungspragmatischen Gründen (z.B. aufgrund begrenzter zeitlicher und / oder finanzieller Ressourcen oder eines schwierigen Feldzugangs) nicht

---

<sup>32</sup> Saturierung bleibt immer relativ und kann prinzipiell bis in die Unendlichkeit fortgesetzt werden. Der Sättigungsgrad richtet sich nach den Erfordernissen der Forschungsfrage (vgl. Berg & Milmeister 2011, 310). Der Sozialwissenschaftler Ian Dey befindet den Begriff der Saturierung als unglücklich gewählt, da er impliziert, die Variation von Konzepten sei begrenzt. Da dies nicht der Fall sei, solle anstatt von Saturierung von Hinlänglichkeit gesprochen werden (vgl. Dey 1999, 257, zitiert nach Charmaz 2009, 114-115). Vor dem Hintergrund der unendlichen Möglichkeiten der Kombination bestimmter Merkmale beim Vergleich von Individuen scheint Saturierung tatsächlich als nur annähernd möglich. Daher repräsentiert die aus der GTM hervorgehende Theorie stets nur einen Ausschnitt der Realität.

möglich oder aufgrund der Breite und Tiefe des bereits akquirierten Datenmaterials nicht nötig ist, neue Daten zu erheben, kommt das theoretische Sampling zur Anwendung. Da der Erkenntnisprozess während der Datenanalyse immer weiter voranschreitet, ergibt sich während des Analyseprozesses eine neue bzw. erweiterte Perspektive auf die bereits vorhandenen Daten, die in einer weiteren Analyserunde erneut befragt werden können (vgl. ebd., 375).

Ich wandte für die vorliegende Arbeit letztgenannte Möglichkeit des theoretischen Samplings an. Aufgrund der langen Zeit, die die Phase der Vertrauensbildung im Feld in Anspruch nahm, hätte ich einen größeren Pool an potenziellen Interviewpartnern nur mit größeren zeitlichen und finanziellen Ressourcen akquirieren können. Bezüglich der Fallstruktur war meine Strategie, einen Minimalvergleich mit einem Maximalvergleich zu kombinieren. Den Minimalvergleich wollte ich durch die Befragung von jeweils neun Konvertiten zum Islam in Berlin, London und Paris durchführen, den Maximalvergleich durch einen Ländervergleich. Dabei war meine Annahme, dass sich bei einem Vergleich der Interviews von Konvertiten zum Islam in Deutschland, England und Frankreich eventuell Unterschiede in ihren Aussagen erkennen lassen würden, da die drei Länder unterschiedliche Selbstverständnisse im Umgang mit der Präsenz von Muslimen aufweisen. Auch die Kultur des Umgangs mit Immigranten sowie ihre Herkunft variiert. Im Verlauf der Interviews zeichnete sich ab, dass ein Ländervergleich den gewünschten Zweck nicht erfüllen würde, da kaum auf das Herkunftsland von muslimischen Immigranten zurückführbare Differenzen emergierten. Um dennoch eine Dimension hinzufügen zu können, die zusammen mit den von mir erhobenen Daten eine größere Variationsbreite der Analyse von Konversionen zum Islam erlaubt, entschied ich mich, das an öffentlicher Aufmerksamkeit gewinnende Phänomen des Salafismus mit einzubeziehen.

Beim Salafismus handelt es sich um eine ultrastrikte Strömung innerhalb des sunnitischen Islam. Seine Anhänger propagieren absolute Normobservanz auf Grundlage ihres dogmatischen, als einzig gültig verstandenen, unverrückbaren Islamverständnisses, wobei sie jegliche alternative oder auch eigenmächtig vorgenommene Auslegung des Islam ohne Ausnahme ablehnen (vgl. Wiktorowicz 2006, 218).

Da sich schon während meiner ersten Feldbesuche zeigte, dass meine Respondenten über einen sehr individualisierten Zugang zum Islam verfügen und der (auch kritischen)

Reflexion islamischer Inhalte und Normen signifikante Bedeutung beimaßen, erschien mir ein Vergleich mit Personen, die sich salafistischen Gruppierungen anschließen, als geeignet für das Ausführen eines selektiven Samplings.<sup>33</sup>

Zu diesem Milieu Kontakt zu knüpfen gelang mir erst am Ende meiner letzten Feldphase in London; dies kam aufgrund der schon erwähnten finanziellen und zeitlichen Beschränkungen zu spät, um hier ebenfalls noch eine ausreichende Anzahl an Interviews führen zu können. Ich entschied mich daher, mich dem Phänomen über die Analyse von Sekundärdaten<sup>34</sup> (vgl. Meyer, 271-273) und einer kleinen Zahl unstrukturierter teilnehmender Beobachtungen zu nähern. Zweck war zu eruieren, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede sich zwischen den von mir befragten Individuen und salafistischem Klientel zeigen.

#### **2.4.4 Maßnahmen der Qualitätssicherung**

Kruse empfiehlt, sich zur Analyse der Interviews einer (interdisziplinären) Analysegruppe anzuschließen, um nicht Gefahr zu laufen, einseitigen, durch das eigene Relevanzsystem induzierten Interpretationen zu erliegen. Wie schon erwähnt war ich Mitglied einer solchen Analysegruppe, die sich als Maßnahme der Qualitätssicherung der individuellen Forschungsarbeiten der Teilnehmer zweiwöchentlich online per Skype der Analyse eines von einem Mitglied der Gruppe geführten Interviews widmete. Zudem bemühte ich mich während meines gesamten Forschungsprozesses um eine (ebenfalls von Kruse empfohlene) kollegiale Validierung, indem ich mich mit Forschern und Praktikern aus anderen (Wissenschafts)bereichen über meine Forschung austauschte. Diese Interdisziplinarität erlaubte es mir, auch andere Perspektiven mit in meinen Forschungsprozess einzubeziehen und mich theoretisch immer weiter zu sensibilisieren<sup>35</sup> (vgl. Charmaz 2009, 16-17; Kruse 201, 176-177, 182-185, 266; Steinke 2010, 326).

Wie schon an früherer Stelle in diesem Kapitel angedeutet, verfügt das Konzept der theoretischen Sensibilisierung über zwei Ausprägungen: Die von Kruse (vgl. 2011, 163)

---

<sup>33</sup> Das selektive Sampling (engl.: *purposeful sampling*) erhebt über eine gezielte, also sich nur auf Personen mit spezifischen Merkmalen beziehende Stichprobe maximale Falldivergenz in Bezug auf diese Merkmale (vgl. Morse 2010, 236).

<sup>34</sup> In diesem Fall über eine Literatur- und Medienrecherche sowie Expertengespräche.

<sup>35</sup> Sensitivierende Konzepte und die Berücksichtigung der Perspektiven unterschiedlicher Disziplinen „provide a place to *start*, not to *end*. Grounded theorists use sensitizing concepts as tentative tools for developing their ideas about processes they define in their data.“ (Charmaz 2009, 17).

angeführte Auto-Sensibilisierung auf das eigene Relevanzsystem, die wie bereits erwähnt den Zweck verfolgt, die eigene Subjektivität so weit als möglich zu kontrollieren, möchte ich mit ‚statisch‘ benennen. Sie ist gewissermaßen der Ausgangspunkt, die Voraussetzung für den weiteren Fortgang des Forschungsprozesses.

Eine weitere Form der theoretischen Sensibilisierung geht sowohl aus der Aktivierung von bereits vorhandenem, in Bezug auf die untersuchte Thematik relevantem Vorwissen des Forschenden hervor, als auch aus der aktiven Auseinandersetzung mit das Forschungsobjekt konkret behandelnder Literatur und mit abstrakter gefassten Theorien. Der Einbezug von bereits existierenden Theorien ist vor allem für das Erkennen von Relationen zwischen Konzepten und Kategorien im Kontext des axialen und selektiven Kodierens (vgl. Kaiser-Belz, Truschkat & Volkmann 2011, 357-358) und beim Ziehen abduktiver Schlüsse hilfreich.

Während dieses „interpretativen Dialog[s]“ (Berg & Milmeister 2011, 305) zwischen Forscher, Literatur und Empirie steigert sich die theoretische Sensibilisierung im Verlauf des Forschungs- und Datenanalyseprozesses stetig, weshalb ich sie mit ‚expansiv‘ bezeichne. Gleichzeitig erlaubt sie die – stets an die erhobenen Daten rückgebundene – thematische Eingrenzung und Fokussierung der eigenen Analyse und hilft so zu vermeiden, sich im Meer der akquirierten Daten zu verlieren (vgl. Corbin & Strauss 1996, 152; Kaiser-Belz, Truschkat & Volkmann 2011, 358).

Während die statische theoretische Sensibilisierung also ein Instrument der Qualitätssicherung in Form von selbstreflexiver Selbstkontrolle darstellt, bietet die expansive theoretische Sensibilisierung die Voraussetzung, die akkumulierten Daten aufzubereiten und mit eventuell bereits bestehenden Theorien zu integrieren. So wird bei Beibehaltung größtmöglicher Offenheit die Anbindung an Diskurse in Forschung und Praxis und damit die Relevanz der Arbeit gesichert. Das Ergebnis nach Abschluss der – sich während des gesamten Prozesses am Prinzip der Offenheit orientierenden – Analyse ist eine „Sinnfigur, in die *alle* untersuchten Elemente zu einem sinnvollen Ganzen integriert werden können und dieses Ganze im Rahmen einer bestimmten Interaktionsgemeinschaft verständlich (sinnvoll) macht“ (Reichertz 2001, 88, Hervorhebung im Original).

### 3 Konversionstheorie

#### 3.1 Zum Begriff der Konversion

Das Wort „Konversion“ stammt vom lateinischen *convertere*, welches die Bedeutung „drehen“ oder auch „sich in eine andere Richtung bewegen“ trägt (vgl. Flinn 1999, 51).<sup>36</sup> Es wird oft mit einem dramatischen und emotionalen religiösen Erlebnis innerhalb des Christentums assoziiert (vgl. Bryant & Lamb 1999, 12; Esposito 1995, 318), welches sich zu einem bestimmten Zeitpunkt zuträgt und einen exakten Anfangspunkt sowie ein klares Ende hat (vgl. Gillespie 1991, 13). In der christlichen Tradition entwickelte sich kein eindeutiges Verständnis von Konversion. Je nach Kontext bezeichnete der Begriff einen spirituellen Prozess der Annäherung an Gott durch Jesus Christus oder ein formales Bekenntnis zum christlichen Glauben und der Teilnahme an den Sakramenten der christlichen Kirche (vgl. Bryant & Lamb 1999, 12).

Nach über einem Jahrhundert intensiver Forschung, die ab den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts mit dem Aufkommen der „Neuen Religiösen Bewegungen“ neben den christlichen Konfessionen begann, auch andere religiöse Gruppen in das Blickfeld zu nehmen, hat sich dieses Verständnis gewandelt und so die Komplexität des Phänomens sichtbar gemacht. Mittlerweile existieren viele verschiedene Definitionen des Begriffes „Konversion“. Der Ethnologe Simon Coleman weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Konversion ein unscharfer Begriff ist: „the word has no meaning as an analytical category because it cannot grasp the highly variable, syncretistic manner in which social identities and cultural styles are transformed in contexts of missions“ (Coleman 2003, 17).

Dies reflektiert sich in der recht unspezifischen Definition der im Bereich der Konversionsforschung lange Zeit führenden Religionswissenschaftler Charles Farhadian und Lewis Rambo. Sie bezeichnen Konversion als „a religious change that is an ongoing

---

<sup>36</sup> Im angelsächsischen Sprachraum findet der Begriff auch in nicht-religiösen Kontexten Verwendung, zum Beispiel um Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder Transformationen der eigenen Identität darzustellen, so etwa beim Coming-Out von Schwulen und Lesben. Die Zulassungsbüros nordamerikanischer Universitäten sprechen von „conversion rates“ in Bezug auf Studienplatzbewerber und bezeichnen damit, wie viele der von den Universitäten kontaktierten potentiellen Studenten sich tatsächlich bei der Lehrereinrichtung bewerben und schließlich dort studieren (vgl. Bryant & Lamb 1999, 15). *Conversion* bezeichnet im englischen Sprachgebrauch auch den physikalischen Wechsel von einem Aggregatzustand in einen anderen und wird auch in militärischem Kontext benutzt. Bezogen auf eine Diskussion bezeichnet das Wort einen Standpunktwechsel (vgl. Gillespie 1991, 12).

complex process involving many different dimensions“ (Farhadian & Rambo 1999, 23). Rambo weist darauf hin, dass es einen wie auch immer gearteten ‚Standardkonversionstyp‘ nicht gibt, sondern dass im Gegenteil eine ganze Bandbreite von voneinander unterschiedlichen Ausprägungen existiert (vgl. Rambo 1993, 16). Auch versteht er das Wesen einer Konversion eher als verlaufs- und weniger ereignisbezogen: „conversion is a process, not a specific event“ (ebd.). Rambo identifiziert in Konversionsprozessen sowohl plötzliche als auch sukzessive Elemente. Er schließt aus seinen Überlegungen: „Perhaps the word *converting* (Hervorhebung im Original, d.Verf.) better captures the phenomenology of the process“ (ebd., 7). Ähnlich zu diesem Gedanken regt Religionswissenschaftler Virgil Bailey Gillespie dazu an, zum besseren Verständnis zwischen der Konversionserfahrung und dem Konversionsereignis zu unterscheiden, da der formale Übertritt nur einen Schritt im Kontinuum einer Konversionserfahrung darstellt (vgl. Gillespie 1991, 18).

Ein interessanter Aspekt bezogen auf Konversionen speziell zum Islam ist, dass es in der arabischen Sprache kein Wort für Konversion gibt, wie die Ethnologin Karin van Nieuwkerk bemerkt. Am nächsten kommt dem Begriff das Verb *aslama*, welches übersetzt „sich unterwerfen“ bedeutet. Van Nieuwkerk, die einhundert im Internet verfügbare Konversionsgeschichten weiblicher Konvertiten zum Islam aus den USA, Kanada, Australien und Europa ausgewertet hat, gibt an, dass die von ihr befragten Frauen mehrheitlich sowohl die Bezeichnung als Konvertiten wie auch das Konzept von Konversion ablehnen. Stattdessen bevorzugen sie die Ausdrücke „den Islam annehmen“ (embracing Islam), „Muslim werden“ (becoming Muslim), „taking *shahada*“<sup>37</sup> (van Nieuwkerk 2006, 155) oder kongruent zur islamischen Lehre von der Rückkehr zum natürlichen Zustand des als Muslim geborenen Menschen, der *fitrah*<sup>38</sup>, den Terminus „reversion“ (vgl. Esposito 1995, 318; van Nieuwkerk 2006, 160-161).

Gleichzeitig stellt van Nieuwkerk fest, dass die konvertierten Musliminnen selbst ihre Konversion als graduell vollzogen wahrnehmen bzw. sie in ihren Konversionserzählungen so präsentieren:

---

<sup>37</sup> Für diesen englischen Ausdruck scheint es mir kein deutsches Äquivalent zu geben.

<sup>38</sup> Der Islamwissenschaftler John Esposito spezifiziert: „In the Islamic tradition an entrance into the religious community is viewed less as an inner transformation than as a divinely determined return to *fitrah*, the natural disposition or condition in which all humanity is born but which may have been altered by one's parents“ (Esposito 1995, 318).

*They thus avoid the concept of conversion because it does not capture their sense of gradual realisation that their ideas were already Islamic. (...) Conversion is thus not an emic<sup>39</sup> concept. Conversion does not express the continuity in the process of ‚change‘ and the slow and gradual character of the transformation. (van Nieuwkerk 2006, 155).*

Aus den vorgenannten Gründen lehnt van Nieuwkerk den Begriff Konversion im Kontext eines Wechsels zum Islam prinzipiell als etisch<sup>40</sup> ab; aus pragmatischen Gründen entscheidet sie sich allerdings mangels einer Alternative, ihn weiterhin zu benutzen (ebd., 164).

Von den Anfängen der sozialwissenschaftlichen Konversionsforschung bis zu einem solch differenzierten Verständnis der Thematik war es ein langer Weg, den der Religionssoziologe James Richardson als Paradigmenwechsel vom passiven zum aktiven Paradigma bezeichnete (vgl. Richardson 1985, 167). Dieser Paradigmenwechsel wird im Folgenden in groben Zügen nachgezeichnet.<sup>41</sup>

### **3.2 Das passive Paradigma der Konversionsforschung**

Die Religionssoziologen Richard Machalek und David Snow teilen die Konversionsforschung in drei Wellen ein. Vor allem während der ersten Welle der Konversionsforschung in den drei ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts herrschten deterministische theologische und psychologische Erklärungsmuster für Konversionen vor (vgl. Machalek & Snow 1984, 178). In der Anfangsphase der Konversionsforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden religiöse Konversionen aus einem psychopathologischen Blickwinkel betrachtet. Konvertiten wurde ein aus einem Leiden oder Trauma hervorgehendes irrationales Verhalten zugeschrieben, in dessen Konsequenz sie schließlich konvertierten (vgl. Finke & Stark 2000, 36; Hak 2006, 13; Richardson 2001, 119).

---

<sup>39</sup> Die emische Perspektive ist die Innensicht des Subjekts, welches sich in der betreffenden Situation befindet, also die des das eigene Handeln wahrnehmenden und es strukturierenden Individuums.

<sup>40</sup> Die etische Perspektive ist die eines außenstehenden Beobachters auf ein Objekt, zu dessen subjektiver Wahrnehmung er keinen Zugang hat und dessen Handeln er folglich seinem eigenen Relevanzsystem entsprechend interpretiert (siehe auch die Abschnitte zu Fremdverstehen und zum interpretativen Paradigma in Kapitel 2.2.2).

<sup>41</sup> Aus Platzgründen verzichte ich hier auf eine ausführlichere Darstellung der zahlreich vorhandenen Forschungsarbeiten zum Thema Konversion. Einen detaillierteren Überblick bietet Gooren (2007 und 2010), dessen Synthese der in seinem Überblick behandelten Theorien hier in Kapitel 3.8 wiedergegeben wird.

Dies trifft auch für die Untersuchungen des amerikanischen Philosophen und Psychologen William James zu, der als bekanntester und einflussreichster Verfasser erster wissenschaftlicher Studien zum Phänomen religiöser Konversionen die Religionssoziologie mitbegründete (vgl. Knoblauch, Krech & Wohlrab-Sahr 1998, 8). James behandelte religiöse Konversion im Rahmen seiner „Gifford Lectures on Natural Religion“ in den Jahren 1901 und 1902 an der Universität Edinburgh zu dem Thema „The Varieties of Religious Experience“. Er geht davon aus, dass zwischen der psychischen Konstitution eines Individuums und der Wahrscheinlichkeit einer Konversion ein Zusammenhang besteht. Im Gegensatz zu den innerlich ausgeglichenen und harmonischen „healthy-minded“ findet sich bei „sick souls“ nach James’ Verständnis eine besondere Disposition, einen Religionswechsel zu vollziehen.

Diese Disposition resultiert aus der diskordanten und inkohärenten psychologischen Verfassung der „sick souls“, welche zu einem emotionalen Ungleichgewicht, einem Gefühl der Unvollständigkeit und schließlich einem Zustand des Unglücklichseins führt.<sup>42</sup> Um diesen Zustand zu verlassen und Glück finden zu können müssen „sick souls“ ein zweites Mal geboren werden. Eine Möglichkeit zu einer solchen Wiedergeburt bietet die Konversion (vgl. James 1981, 172-173).

Die von James betonte kausale Verbindung von psychopathologischen Zuständen eines Menschen und seiner späteren Konversion beeinflusste die nachfolgenden Studien stark und stellte lange Zeit das zentrale Paradigma vor allem der psychologischen Konversionsforschung dar (vgl. Gooren 2010, 21).

Dieses Verständnis ist deterministisch: Im Unbewussten des Konvertiten wirkende, von ihm als göttlich empfundene Kräfte treffen auf sein verwundetes Inneres und führen zu einer Konversion. Weder hat er die Möglichkeit, auf diese Kräfte Einfluss zu nehmen, noch kann er sich gegen sie wehren (vgl. Richardson 1985, 165; ders. 2001, 119).

In James’ Verständnis handelt es sich bei einer Konversion um eine plötzliche, emotionale und radikale Transformation des Inneren eines Menschen, die sich aus individuellen psychischen Faktoren wie einer emotionalen Krise, charakterlichen Veranlagungen oder problematischen Lebensumständen entwickelt. Hier kommt ein

---

<sup>42</sup> Der Sozialpsychologe Leon Festinger entwickelte ein ähnliches, jedoch auf der kognitiven Ebene angesiedeltes Konzept. In seiner detaillierten Beschreibung der Psychologie diskordanter Gemütsverfassungen aus dem Jahr 1957 prägte er hierfür den Begriff der „kognitiven Dissonanz“ (vgl. Festinger 1962). Im Analyseteil dieser Arbeit komme ich auf seine Theorie zurück.



psychologischer Reduktionismus zur Anwendung, der Konversion als ein irrationales Erlebnis beschreibt, welches die Lösung eines inneren emotionalen Konfliktes zur Folge hat. Als plötzliches, über das Individuum hereinbrechendes Ereignis trennt das Konversionserlebnis zwei klar voneinander abgrenzbare, statische Situationen (vgl. Hak 2006, 13; Zock 2006, 43-44).

Das klassische Beispiel hierfür ist das so genannte „Damaskuserlebnis“ des Saulus von Tarsus auf seiner Reise von Jerusalem nach Damaskus (vgl. Richardson 1985, 164). Die Bibel berichtet in der Apostelgeschichte des Lukas, dass Jesus dem Saulus, einem Gegner des sich ausbreitenden Christentums, erschienen war, woraufhin Saulus sich zu Christus bekannte. Wie die Psychologin und Religionswissenschaftlerin Hetty Zock anmerkt, vermischen sich in diesem Konzept der plötzlich erfolgten Konversion religiöse Ansichten mit wissenschaftlicher Analyse (vgl. 2006, 43).

Die zweite Welle der Konversionsforschung wog von 1950 bis 1960 und trieb das passive Paradigma zum Äußersten. Sie wurde mit der Beschäftigung mit den aus dem Korea-Krieg (1950 bis 1953) zurückkehrenden Kriegsgefangenen ausgelöst, die in Gefangenschaft Opfer von Gehirnwäsche- oder „mind-control“-Versuchen geworden waren. Die Ansatzpunkte und Methodologien dieser Studien waren psychoanalytisch, nicht sozialwissenschaftlich geprägt, und bezogen sich weniger auf Religionswechsel als auf die Übernahme von Ideologien (vgl. Machalek & Snow 1984, 178-179; Richardson 2001, 119). Ihr Fokus lag auf erzwungenen Konversionen eines für äußeren Einfluss anfällig gemachten, gänzlich passiven Individuums und prägt nachhaltig das Konversionsverständnis außerhalb wissenschaftlicher Zirkel.

Die in den 1960er Jahren verstärkt auftretenden Konversionen zu Neuen Religiösen Bewegungen<sup>43</sup> wurden oft in diesem Rahmen kontextualisiert. Hier wurde unterstellt, dass die betreffenden Personen nicht aus religiöser Überzeugung zu einer dieser Gruppen konvertierten, sondern mittels psychologischer Tricks dazu ‚verführt‘ wurden, sich ihnen anzuschließen (vgl. Bryant & Lamb 1999, 13).

---

<sup>43</sup> Der Begriff Neue Religiöse Bewegungen fasst religiöse Gruppen, die sich von ihren Herkunftsorganisationen gelöst und in ihrer neuen geographischen Umgebung noch keine permanenten Strukturen gebildet haben. Meist werden durch die Offenbarungen der Gründer der Bewegung alte Inhalte neu interpretiert oder es werden ihnen neue Inhalte zugefügt (vgl. Figl 2003, 457).

### 3.3 Säkularisierungstheorie

Das jahrzehntelange Fortbestehen des passiven Paradigmas in der Konversionsforschung ist kulturbedingt erklärbar (vgl. Richardson 1985, 164) und im größeren Kontext der religionssoziologischen Debatten der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zu betrachten. Der Religionssoziologe Jeffrey Hadden unterstellt den damaligen Hauptvertretern der Soziologie ein religionskritisches Selbstverständnis, welches aus der Spannung zwischen Religion und liberaler Kultur während der Entstehung dieser Wissenschaftsdisziplin hervorging. Die Soziologie verstand sich als dem Geist der Aufklärung verpflichtet (vgl. Finke & Stark 2000, I; Hadden 1987, 587-598): „reason was king, and science would pave the way to a world that would soon rid itself of superstition and tyrants“ (Hadden 1987, 589). Mit diesem Selbstverständnis einher ging die Vorstellung, dass Religion inhärent antiemanzipativ und antiwissenschaftlich sei (vgl. Hadden 1987, 589-590). Analog zu der normativen Aufladung des Begriffs verlor er an Analysekraft (vgl. Beckford 2003, 43).

Aus diesem Erbe resultierte eine Tendenz zur (negativen) Voreingenommenheit in Bezug auf Religion vor allem in der europäischen Soziologie. Hadden versteht Säkularisierung nicht als eine ausgearbeitete Theorie, sondern als damals vorherrschendes Theorem der Religionswissenschaft und somit als ein „orienting concept grounded in an ideological preference rather than a systematic theory“ (ebd., 587). Er stellt damit die Frage danach, was Säkularisierung konkret bedeutet, sowie ob und – wenn ja – wie sie sich vollzogen hat.

Begriff und Gegenstand der Säkularisierung wurden zum Inhalt zahlreicher intensiv geführter Debatten. Ähnlich wie bezüglich des Begriffs der Konversion existiert auch hinsichtlich des Begriffs der Säkularisierung keine Übereinstimmung hinsichtlich seiner konkreten Bedeutung (vgl. Beckford 2003, 44; Davie 2007, 49).

Der Kommunikationssoziologe Olivier Tschannen verglich Anfang der neunziger Jahre die gesellschaftsanalytischen Konzepte der Hauptvertreter des Säkularisierungsparadigmas Thomas Luckmann, Peter Berger<sup>44</sup>, Bryan Wilson, David Martin, Richard Fenn, Talcott Parsons und Robert Bellah und arbeitete drei zentrale, ihnen gemeinsame Elemente

---

<sup>44</sup> Berger, in den 1960er Jahren einer der einflussreichsten Befürworter der Säkularisierungstheorie, weist die Annahme eines Zusammenhangs zwischen Modernisierung und Abnahme der Bedeutung von Religion inzwischen zurück (vgl. Berger 1999, 2-3).

heraus: Differenzierung (also die Ausbildung gesellschaftlicher Subsysteme und ihrer zunehmenden Unabhängigkeit voneinander), Rationalisierung (im Sinne des Strukturierens der einzelnen gesellschaftlichen Subsysteme nach ihrer eigenen Funktionslogik) und – als Reaktion auf ihren aus der Differenzierung hervorgehenden Verlust gesellschaftlichen Einflusses – stärkerer Bezug religiöser Gemeinschaften auf das Diesseits<sup>45</sup>.

Vor allem das Element der Differenzierung hat, so Tschannen, weitreichende Konsequenzen auch für religiöse Gemeinschaften, da sie zur Unabhängigkeit der verschiedenen gesellschaftlichen Subsysteme und Lebensbereiche von der Religion führt (vgl. Tschannen 1991, 400-401).

Die Säkularisierungstheorie kumuliert in der These, dass die immer weiter zunehmende Ausdifferenzierung und Modernisierung sich fortschreitend pluralisierender Gesellschaften den Einflussverlust und subsequenten sowie endgültigen Niedergang der Religion zur Folge hat.

Eine weitere hilfreiche Konzeptualisierung unterschiedlicher säkularisierungstheoretischer Ansätze unternahm der Religionssoziologe Karel Dobbelaere. Er unterscheidet drei Dimensionen von Säkularisierung, die mit der gesellschaftlichen Ebene, der Ebene religiöser Organisationen oder der individuellen Ebene kongruent gehen. Entsprechend haben sie unterschiedliche Ausprägungen: Auf der gesellschaftlichen Ebene liegt der Schwerpunkt auf der funktionalen Differenzierung, also dem Übertragen von Funktionen, die vormals die Kirchen ausfüllten, auf andere gesellschaftliche Funktionsträger.<sup>46</sup> Das Konzept der Säkularisierung auf der Ebene religiöser Organisationen fasst ihre Anpassungsleistungen an die sich ausdifferenzierende Gesellschaft, mit der ein Verlust ihrer gesellschaftlichen Macht einhergeht. Die individuelle Ebene bezieht sich auf den Glauben und die religiösen Aktivitäten der einzelnen Individuen (vgl. Dobbelaere 2002). Diese Unterscheidung ist für eine

---

<sup>45</sup> Hinter der stärkeren Diesseitsorientierung steht nach Tschannen der Versuch, den Verlust sozialer Macht mittels der Ausrichtung an den Bedürfnissen (potentieller) Gläubiger zu kompensieren, also das Angebot der jeweiligen religiösen Gemeinschaft qualitativ zu verbessern und so das Interesse der Gläubigen und in Folge die Bindung an diese zu steigern (vgl. Tschannen 1991, 401).

<sup>46</sup> Die Religionssoziologin Grace Davie merkt an, dass hier ein großer Unterschied zu modernen muslimischen Gesellschaften besteht, in denen die Trennung von religiösen Institutionen und etwa Sozialdiensten oder dem Bildungswesen oft nicht gegeben ist. Auch in verschiedenen europäischen Staaten (zum Beispiel in Deutschland) ist eine strukturelle Differenzierung von Kirche und Sozial- bzw. Bildungswesen nicht vollständig vollzogen (vgl. Davie 2007, 49-50).

differenzierte Analyse von Säkularisierungsprozessen zentral, wie ich im Folgenden ausführe.

Ein zentraler Bestandteil des Konzepts der Säkularisierung war die Annahme, dass Modernisierung und Religion aufgrund der ihnen unterstellten, sich widersprechenden Logiken inkompatibel sind (vgl. Beckford 2003, 34; Hadden 1987, 589; Hervieu-Léger 2001, 28). Da Modernisierung als linear verlaufender Prozess verstanden wurde, war der logische Schluss, dass Religion zunehmend ihre Bedeutung verlieren und schließlich keine Rolle mehr spielen würde (vgl. Hadden 1987, 587). Diese Annahme wird seit den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts mit dem Aufkommen der Neuen Religiösen Bewegungen in den für säkularisiert erklärten Ländern Europas sowie den USA zunehmend in Frage gestellt (vgl. ebd., 588; Hervieu-Léger 2001, 30).

Der Begriff „Neue Religiöse Bewegungen“ bezeichnet „religiöse Strömungen, die sich vornehmlich im zwanzigsten Jahrhundert jenseits der vorherrschenden Weltreligionen und Großkirchen entwickelt haben“ (Pickel 2011, 48). Im Unterschied zum negativ besetzten Begriff der Sekte erlaubt dieser Begriff eine neutralere Benennung der entsprechenden Gruppierungen (vgl. ebd.). Die Bezeichnung dieser Bewegungen als ‚neu‘ ist jedoch irreleitend. Die Religionssoziologin Eileen Barker präzisiert: „we can define new religions as groups or movements that are *new* in so far as they *have become more visible in the West in their present form since the Second World War*“ (2001, 15-16; Hervorhebungen im Original).

Die Popularität dieser Bewegungen zeigt, dass eine Abnahme von „conventional religiosity“ (Hervieu-Léger 2001, 31) nicht bedeuten muss, dass Religion an sich im Verschwinden begriffen ist. Stattdessen vollzieht sich ein Prozess der „re-organization of beliefs“, wie es die Religionssoziologin Daniele Hervieu-Léger ausdrückt (vgl. ebd.). Diese Reorganisation drückt sich in der fortschreitenden Individualisierung der Religion aus, die ein Produkt der Säkularisierung auf der gesellschaftlichen Ebene und der Individualisiertheit (verstanden als Ausmaß an Freiheit zur individuellen, unabhängigen Entscheidung über den eigenen Lebensweg und -inhalt sowie die eigene Lebensart in all ihren möglichen Ausprägungen) westlicher Gesellschaften darstellt (vgl. Roy 2006: 153-167; 183-184; 260-267).

Nicht zu übersehen war auch das Wiederaufleben des evangelikalen Christentums in den Vereinigten Staaten von Amerika sowie das verstärkte Auftreten von Fernsehpredigern,

die islamische ‚Wiedererweckung‘ im Nahen Osten, das Anwachsen des Protestantismus in Lateinamerika und die Rolle, die Religion in verschiedenen Konflikten weltweit spielt (vgl. Gooren 2010, 7; Iannaccone 1998, 1466). Die Empirie zeigt also, dass Moderne und Religion keinesfalls inkompatibel sind, wie es die Säkularisierungsthese behauptet, sondern de facto koexistieren (vgl. Finke & Stark 2000, 75; Hervieu-Léger 2001, 28; Rambo 1993, 1).

Davie weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Referenzrahmen zur Interpretation dessen, was allgemein mit Säkularisierung bezeichnet wird, ein spezifisch europäischer ist und die Phänomene daher nicht – wie in der Vergangenheit geschehen – von ihrem Kontext gelöst und verallgemeinert werden können (vgl. Davie 2007, 2-3). Bezogen auf die Vereinigten Staaten stellt sie fest, dass „the notion that pluralism necessarily generates religious decline becomes increasingly difficult to sustain. Quite simply, it hasn’t happened“ (ebd., 43-44).

Zwei der leidenschaftlichsten Gegner der Säkularisierungsthese sind die Religionssoziologen Roger Finke und Rodney Stark. Sie argumentieren unter Bezug auf verschiedene Religionshistoriker, dass die These schon von ihrer Grundkonzeption her falsch ist, da sie auf der irrigen Annahme einer „pious past“ (Finke & Stark 2000, 63) während des Mittelalters und der Renaissance basiert. Statt frommen Glaubens die Messe zu besuchen, hätten die – teils nur nominell dem Christentum angehörigen – Menschen des Mittelalters und der Renaissance eine Vielzahl unterschiedlicher übernatürlicher Wesen angebetet. Das in Europa vorherrschende Christentum habe seine Bedeutung aus seinen engen Verbindungen mit den weltlichen Herrschern gezogen, nicht unbedingt aus dem Glauben seiner Anhänger (vgl. ebd., 63, 69, 199).

Da die Behauptung, es habe in Europa einen substantiellen Rückgang religiöser Partizipation gegeben, auf der angeblichen Frömmigkeit der Menschen in vormodernen Zeiten basiert, sei die Säkularisierungsthese also nicht haltbar: „Participation may be low today in many nations, but not because of modernization agents“ (ebd., 68). Sie fordern schlussfolgernd, die Säkularisierungstheorie als „a product of wishful thinking“ zu erkennen und zu Grabe zu tragen (ebd., 31; 78). Etwas sanfter formuliert es der Religions- und Wirtschaftswissenschaftler Laurence Iannaccone:

*(...) insofar as “secularization” denotes a theory and not just a descriptive label, and insofar as the theory posits progressive decline caused by modernization, then*

*few countries fit the bill. The theory cannot account for the continued vitality of religion in America, possibly the world's most modernized nation. It fares worse in Ireland and Poland, neither of which can be called pre-modern. Scandinavia offers little solace, because Denmark, Norway, and Sweden were secular from the start.* (Iannaccone 2002, 26).

Nach Meinung von Beckford resultieren die teils sehr heftig und polemisch geführten Auseinandersetzungen über Form und Inhalt ‚der‘ Säkularisierung zumindest zum Teil daher, dass die Befürworter der unterschiedlichen Lager über unterschiedliche Dimensionen des Phänomens diskutieren und in Konsequenz schlicht und einfach aneinander vorbeireden (vgl. Beckford 2003, 48). In Folge seien Analysen oft von Missverständnissen und Fehlschlüssen geprägt. So werde die von Dobbelaere mit gesellschaftlicher Dimension bezeichnete Ebene analytisch nicht ausreichend von der individuellen Dimension getrennt. Tatsächlich lässt sich die These eines direkten Zusammenhangs zwischen zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung und angeblichen Verschwindens religiöser Inhalte aus dem Relevanzbereich auf der individuellen Ebene empirisch nicht belegen (vgl. Davie 2007, 50). Statt zum allgemeinen und umfassenden Absterben der Religion kommt es zu immer weiter zunehmender religiöser Variation, gerade in angeblich säkularisierten Ländern.

### **3.4 Das Modell des religiösen Marktes nach Finke und Stark**

Um einen theoretischen Rahmen für die Interpretation von Zu- und Abnahme von Religiosität, religiöser Varianz und der diesen Entwicklungen zugrundeliegenden Mechanismen zu bieten, haben Finke und Stark in den 1980er Jahren begonnen, ihre „market theory of religiousness“ zu entwickeln. Der durch diese Theorie beschriebene Markt der religiösen Güter hat drei Ebenen: Auf der Mikroebene findet sich das Individuum axiomatisch als rationaler Akteur und auf der Mesoebene miteinander konkurrierende religiöse Organisationen<sup>47</sup>, die den Akteuren der Mikroebene ihre religiösen Produkte anbieten<sup>48</sup>. Die Mesoebene ist ein Subsystem des allgemeinen

---

<sup>47</sup> Finke und Stark definieren religiöse Organisationen wie folgt: „Religious organizations are social enterprises whose primary purpose is to create, maintain, and supply religion to some set of individuals and to support and supervise their exchanges with a god or gods“ (2000, 103).

<sup>48</sup> Für diese Produkte unterstellen Finke und Stark eine aus der menschlichen Natur hervorgehende, konstante Nachfrage (2000, 85; 91; 193).

Wirtschaftssystems, welches die Makroebene bildet. Sie wird von Rahmenbedingungen strukturiert, die die politische Ebene vorgibt (vgl. Finke & Stark 2000).

Anlass zur Entwicklung der Theorie war die schon angesprochene Beobachtung, dass sich die religiösen Bindungen zwischen Gläubigen und religiösen Institutionen während der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zunehmend lösten. Religion wechselte zunehmend aus der gesellschaftlichen in die individuelle Sphäre und wurde verstärkt zu einer Angelegenheit privater Natur. Somit emanzipierten sich ihre Inhalte und ihr Modus von der religiösen Tradition (vgl. Berger 1967). In pluralistischen Gesellschaften stellt Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gruppe nunmehr eine persönliche Präferenz und aufgrund des Vorhandenseins einer Auswahl diverser Angebote nur eine Möglichkeit unter vielen dar (vgl. Hervieu-Léger 2001, 40-41). Ausgehend von der vorgenannten Annahme, dass Individuen rationale Akteure sind, die zielgerichtete Entscheidungen nach einer kalkulierten Kosten-Nutzen-Abwägung treffen (vgl. Finke & Stark 2000, 56), stellt sich die Frage, wie und warum sie sich für eine bestimmte Religion bzw. bestimmte religiöse Produkte entscheiden.

Zentral sind hier die strukturellen Bedingungen für die Mesoebene, also die Angebotsseite. Das von religiösen Organisationen abgedeckte Variationsspektrum ist direkt von den strukturellen Rahmenbedingungen der Makroebene abhängig. Erlaubt und ermöglicht die den Markt regulierende Kraft – im Modell von Finke und Stark ist dies der Staat – religiösen Pluralismus, so öffnet sich den (potentiellen) Konsumenten der Zugang zu einem „Supermarkt der religiösen Güter“ (Luckmann 1967, 98). In Gesellschaften, in denen politische Institutionen und Religion eng miteinander verbunden waren, geht diese Marktöffnung mit einer Desakralisierung der beteiligten Institutionen auf der Makroebene und einer Aufgabe des religiösen Monopols einher – oder in Dobbelaeres Worten ausgedrückt: Mit einer Säkularisierung auf der gesellschaftlichen Ebene.

Der Unterschied der Analyse von Finke und Stark im Vergleich zu den Annahmen der Säkularisierungstheoretiker liegt darin, dass sie nicht von einer generellen Abnahme individuellen religiösen Engagements ausgehen, auch wenn dies zunächst den Anschein haben mag. Sie nehmen im Gegenteil eine Zunahme an, da auf einem freien Markt eine größere Variation religiöser Güter angeboten werden kann (vgl. 2000, 36, 200). Diese Variationsbreite kann unterschiedliche Ausprägungen religiöser Bedürfnisse befriedigen, also vormals nicht oder unzureichend bediente Marktnischen abdecken: „in the absence

of effective state repression of competition, the success of new religious firms will be proportionate to the ‚market‘ opportunities provided by unserved niches and the inefficiency of existing firms“ (ebd., 219). Ist der Markt einmal gesättigt, stabilisiert sich das Niveau religiösen Engagements (vgl. ebd., 68).

Als Nebeneffekt steigt mittel- und langfristig der Grad des religiösen Pluralismus‘ auf der gesellschaftlichen Ebene. Dies erklärt sich aus der zeitverzögerten ‚Wirksamkeit‘ der Markmechanismen der Mesoebene auf der Makroebene: „considerable desacralization will tend to occur before there is sufficient pluralism to greatly increase religious participation. Thus, over the short term, desacralization can give the appearance of secularization“ (Finke & Stark 2000, 200). Darüber hinaus müssen neue religiöse Organisationen zunächst die Akzeptanzschwelle der in der Gesellschaft vorhandenen „kulturellen Trägheit“ (ebd., 201) überwinden und sich gegen ihre Konkurrenz – vor allem gegenüber dem ehemaligen Monopolglauben – durchsetzen (vgl. ebd.). Dazu müssen sie zunächst einmal sichtbar werden und sich als zugänglich präsentieren.

Finke und Stark differenzieren zwischen den sechs Basisnischen ultra-liberal, liberal, moderat, konservativ, strikt und ultra-strikt, wobei sie die meisten Konsumenten religiöser Güter in der moderaten und in der konservativen Nische verorten. Dies führen sie darauf zurück, dass die meisten Konsumenten religiöser Güter das Bedürfnis nach einem gewissen Grad religiöser Präsenz in ihrem Alltag haben, was die Nischen ultra-liberal und liberal nicht abbilden können. Gleichzeitig sind die Spannungen zwischen den Nischen moderat und konservativ und dem gesellschaftlichen Kontext tolerierbar, weshalb sie ohne allzu große soziale Kosten dort verbleiben können, was wiederum die strikte und ultrastrikte Nische nicht erlauben. Graphisch dargestellt ergibt sich bei der Verteilung der Konsumenten auf die sechs Nischen eine Kurve ähnlich der Gaußschen Normalverteilung, die von ultra-liberal<sup>49</sup> über liberal<sup>50</sup> bis zu moderat<sup>51</sup> ansteigt,

---

<sup>49</sup> Hier finden sich Konsumenten, die ein sehr allgemeines Verständnis des Übernatürlichen haben. Ihr Bedürfnis nach Religion ist nur sehr schwach ausgeprägt, aber sie verstehen sich nicht als Atheisten oder Agnostiker (vgl. Finke & Stark 2000, 209-210).

<sup>50</sup> Konsumenten in dieser Nische verlangen nach einer Religion, deren Einschränkungen nicht über die Normen in ihrem säkularen Umfeld hinausgehen (vgl. ebd., 211).

<sup>51</sup> In dieser Nische ist die Bereitschaft zur Bindung an die religiöse Gruppe sowie zum auf religiösen Normen beruhendem Verzicht auf weltliche Güter im Vergleich zur liberalen Nische größer. Gleichzeitig möchten die Konsumenten dieser Nische ihr Engagement auf bestimmte Zeiten, Orten und Funktionen beschränken (vgl. ebd., 211).



zwischen moderat und konservativ<sup>52</sup> ihren Scheitelpunkt hat und von konservativ über strikt<sup>53</sup> und ultra-strikt<sup>54</sup> wieder abfällt (vgl. Finke & Stark 2000, 196-197).

Nach der Theorie von Finke und Stark sind unter Gegebenheit eines relativ unregulierten Markts mit gleichen Chancen für alle Anbieter gerade diejenigen Religionsgemeinschaften besonders attraktiv für religiöse Sinnsucher, die ihren Mitgliedern im Vergleich viel abverlangen. Dies liegt darin begründet, dass der zu zahlende materielle, soziale und / oder psychische Preis zwar höher liegt, das zu diesem Preis erhältliche Produkt aber auch subjektiv höherwertig ist (vgl. ebd., 144-145; Iannaccone 1998, 1482-1483). Zudem schrecken die hohen Kosten potentielle Trittbrettfahrer ab, die mit ihrem mangelnden Engagement die Kohärenz und Wirkmächtigkeit der Gruppe verringern (vgl. Finke & Stark 2000, 148; Iannaccone 1998, 1483).

Weder entwickeln sich die religiösen Präferenzen eines Individuums losgelöst von Zeit und Ort, noch existieren religiöse Organisationen in einem Vakuum. Der soziokulturelle Kontext strukturiert und begrenzt die Handlungsspielräume der jeweiligen Akteure (vgl. Hak 2006, 13). An diesem Punkt verdeutlicht sich laut Finke und Stark der zentrale Unterschied zwischen dem alten Paradigma der Religionsforschung und dem neuen Paradigma: Während das alte Paradigma religiöses Engagement auf in einem Individuum liegende irrationale, psychologische bzw. psychopathogene Push-Faktoren zurückführt, betont das neue Paradigma die Relevanz des unmittelbaren Umfelds eines zweckgerichtet handelnden Individuums, innerhalb dessen die Pull-Faktoren der religiösen Anbieter wirksam werden (vgl. Finke & Stark 2000, 35-36).

### **3.5 Das aktive Paradigma der Konversionsforschung**

Auch wenn religiöse Praxis und religiöser Glaube auf gesamtgesellschaftlicher Ebene an symbolischer Wirksamkeit und auch als normativer Einflussfaktor an Bedeutung eingebüßt haben, wird im Wissenschaftsdiskurs inzwischen nicht mehr davon

---

<sup>52</sup> Für die Konsumenten dieser Nische ist Religion ein wichtiger Referenzpunkt ihres täglichen Lebens, der ihnen Orientierung bietet und ihr Verhalten normiert (vgl. ebd., 211).

<sup>53</sup> Konsumenten, die in dieser Nische ihre Heimat gefunden haben, richten ihr Leben vollkommen nach den Vorgaben ihrer Religion aus. Die geringere gesellschaftliche Toleranz diesem Nischenprodukt gegenüber resultiert in der Belegung mit Stigmata (vgl. ebd., 212).

<sup>54</sup> In dieser Nische beheimatete Konsumenten widmen ihr Leben komplett der Religion, was oft mit der Abkapselung von der säkularen Gesellschaft und offenkundiger Selbststigmatisierung etwa mittels distinktiver Kleidung einhergeht (vgl. ebd., 212-213).

ausgegangen, dass Religion an sich irrelevant geworden ist (vgl. Wilson 1998, 63). Was zuvor als sukzessives Absterben von Religion interpretiert wurde, wird nun als Re-Formation religiöser Kräfte erkannt, die unterschiedliche Ausdrucksformen annehmen können. Diese Analyse ermöglichte das Entwickeln einer neuen Perspektive auf Prozesse religiöser Konversionen und verschaffte der Konversionsforschung neuen Antrieb (vgl. Rambo 1993, 1; Machalek & Snow 1984, 167). Durch das Aufkommen der Neuen Religiösen Bewegungen weitete sich der vormals auf die etablierten religiösen Institutionen und Strukturen des Christentums begrenzte Fokus.<sup>55</sup>

### **3.6 Das Lofland / Stark-Modell**

Ansätze, die Konvertiten eine aktivere Rolle zugestanden, traten an die Stelle derjenigen Analysen, die Konversion ausschließlich als aus innerem Leiden entstanden und / oder von außen erzwungen verstanden. Dies ist sicherlich auch darauf zurückzuführen, dass mit der Zeit Konversionen nicht nur abstrakt theoretisiert, sondern auch empirisch untersucht wurden, zum Beispiel mittels teilnehmender Beobachtungen und Tiefeninterviews (vgl. Richardson 1985, 175)<sup>56</sup>.

Der Klassiker „Becoming a World Saver“ der Religionssoziologen John Lofland und Rodney Stark aus dem Jahr 1965 leitete laut Machalek und Snow sowohl die dritte Welle der Konversionsforschung als auch ihr neues Paradigma ein (vgl. Machalek & Snow 1984, 178). Hier entwickeln die beiden Wissenschaftler das in Folge als Lofland / Stark-Modell bezeichnete Schema eines Zusammenwirkens von Faktoren, die eine Konversion auslösen<sup>57</sup>. Diese wird nun nicht mehr als plötzliches, über ein Individuum hereinbrechendes Ereignis konzeptualisiert, sondern als kontinuierlicher Prozess, der in der Aufgabe einer Weltsicht im Austausch für eine andere, von der Mehrheitsmeinung abweichende Perspektive mündet.

---

<sup>55</sup> Finke und Stark merken an, dass ein Residuum antireligiöser Vorbehalte einer Reihe von Religionswissenschaftler auch nach dem Paradigmenwechsel fortbesteht. Dies offenbare sich in der Bevorzugung der Untersuchung exotischer, bizarrer Gruppen. Finke und Stark unterstellen, dies geschehe zum Teil mit dem Ziel, Religion an sich zu diskreditieren (vgl. Finke & Stark 2000, 19-20). Sich selbst scheint Stark von dieser Argumentation auszunehmen: Seine zusammen mit John Lofland verfasste Studie „Becoming a World Saver“ untersuchte Konvertiten zur oft als „Moon-Sekte“ bezeichneten Bewegung der Vereinigungsbewegung des Sun Myung Moon aus Nordkorea, die sie selbst als „obscure millenarian“ beschreiben (vgl. Lofland & Stark 1965, 874).

<sup>56</sup> Richardson stellt auch die Vermutung an, dass die jüngere Generation von Forschern, die sich nun des Themas annahm, vor allem gegenüber den Neuen Religiösen Bewegungen weniger vorurteilsgeprägt war (vgl. Richardson 1985, 175-176).

<sup>57</sup> Laut Richardson ist das Modell das meistzitierte in der Geschichte der Konversionsforschung (vgl. 2001, 200).

In ihrer Arbeit kritisieren Lofland und Stark die allgemeine Lehrmeinung, die davon ausgeht, dass Konversion ausschließlich durch demografisch bedingte Dispositionen sowie durch Frustrationserlebnisse forciert werden. Diese spielen in ihrem Modell als prädisponierende Bedingungen zwar eine Rolle, doch sie sind ohne das Zusammenwirken mit situationsbedingten Zufällen nicht ausreichend, um eine Konversion zu initiieren. Um diese in Gang zu bringen, bedarf es der intensiven Interaktion mit Vertretern der jeweiligen Glaubensgemeinschaft (vgl. Lofland & Stark 1965, 864).

Lofland und Stark fassen die notwendigen Bedingungen für eine Konversion wie folgt zusammen:

*a person must:*

- 1. Experience enduring, acutely felt tensions*
- 2. Within a religious problem-solving perspective,*
- 3. Which leads him to define himself as a religious seeker;*
- 4. Encountering the D.P.<sup>58</sup> at a turning point in his life,*
- 5. Wherein an affective bond is formed (or pre-exists) with one or more converts<sup>59</sup>;*
- 6. Where extra-cult attachments are absent or neutralized;*
- 7. And, where, if he is to become a deployable agent, he is exposed to intensive interaction. (ebd. 5, 876).*

Das Lofland / Stark-Modell bildet den Übergang vom passiven zum aktiven Konversionsparadigma, indem es das passive Paradigma der psychologischen Prädisposition mit der Beobachtung kombiniert, dass Konversion ein sozialer Prozess ist, der geplant und interaktiv betrieben wird. Nach diesem Modell wird die Annahme des Glaubens mittels einer Serie sozialer Akte vollzogen, die Richardson mit „conversion career“ bezeichnet (Richardson 1985, 172). Weiterhin betont das Modell im Unterschied zu der bisherigen Lehrmeinung den freiwilligen Charakter des Glaubenswechsels eines Individuums, das sich – wenn auch resultierend aus einem Gefühl der Anspannung und unter dem Einfluss prädisponierender Bedingungen – aus freien Stücken auf eine Suche nach religiöser Erfüllung zur Lösung dieser Anspannung begeben hat.

Ergebnisse einiger auf diese Studie folgender empirischer Untersuchungen ließen in seinem Determinismus begründete Schwächen des Modells zu Tage treten (vgl. ebd., 168;

---

<sup>58</sup> Die Abkürzung D.P. steht für *Divine Precepts*, die „göttlichen Regeln“ der von Lofland und Stark untersuchten Vereinigungsbewegung.

<sup>59</sup> Gemeint sind hier Konvertiten innerhalb der Vereinigungsbewegung.

ders. 2001, 119-120). Auch Lofland selbst bemängelte zwölf Jahre später in einer Reflexion des Schemas, dass die Konzepte des Wendepunktes und der Anspannung wenig aussagekräftig seien und Konvertiten aufgrund der großen Rolle, die das Modell den Interaktionspartnern auf Seiten der religiösen Gruppe bei der Entscheidung zur Konversion zuspricht, zudem noch immer als zu passiv verstehe (vgl. 1977, 813).

Auf Grundlage der beschriebenen Forschungsergebnisse muss als Konsequenz aus den Arbeiten Loflands und Starks die begriffliche Vorstellung von Luckmanns Supermarkt der Religionen um eine dynamische Dimension erweitert werden. Die Konversion ist Finke und Starks Modell des religiösen Markts folgend ein Ergebnis des Aufeinandertreffens der Angebote einer bestimmten religiösen Gruppe und der konkreten Bedürfnisse eines Menschen, der diese zu befriedigen versucht. Der Kauf des religiösen Guts stellt aber nur einen Akt innerhalb des Konversionsprozesses dar; vor der Kaufentscheidung werden die ihr zugrundeliegenden Überlegungen angestellt, und im Anschluss wird das gekaufte Gut in der Regel auch in irgendeiner Form genutzt.

Diese Nutzung des Produkts kann unterschiedliche Dimensionen annehmen. Auch auf diesen Aspekt weisen Lofland und Stark in ihrer Studie hin, indem sie zwischen „*verbal converts* (...) who professed belief and were accepted by core members as sincere, but took no active role“ und „*total converts*, who exhibited their commitment through deeds as well as words“ (Lofland & Stark 1965, 864; Hervorhebungen im Original) unterscheiden. Diese Transformation eines *verbal convert* zu einem *total convert* erfolgt nach dem Lofland / Stark-Modell während des letzten Abschnitts einer Konversion, also in der Phase der intensiven Interaktion (vgl. ebd.). Um die Konversion dauerhaft wirksam werden zu lassen, bedarf es der Internalisierung des religiösen Guts (vgl. ebd., 876).

### **3.7 Das Sieben-Phasen-Modell von Rambo**

Die Konversionsforschung tat einen weiteren Sprung durch die Entwicklung des siebenphasigen heuristischen Modells religiöser Konversionsprozesse, welches Rambo im Jahr 1993 aufbauend auf dem Lofland / Stark-Modell und unter Einfluss der Idee des religiösen Marktes publizierte. Sein Ziel war es, die eingeschränkten Perspektiven der ethnologischen, psychologischen, soziologischen und religionswissenschaftlichen Fachdisziplinen aufzubrechen und sie in einem ganzheitlichen Modell von Konversion zusammenzuführen, das der Prozesshaftigkeit von Konversion und der aktiven Rolle der

Konvertierenden gerecht wird (vgl. Rambo 1993, 8, 58, 165). Die sieben Phasen beschreibt er im Einzelnen wie folgt:

*1) Context is the dynamic force field in which conversion takes place. Context encompasses the modes of access and transmission, provides the models and methods of conversion, and also contains sources of resistance.*

*2) Crisis forces individuals and groups to confront their limitations and can stimulate a quest to resolve conflict, fill a void, adjust to new circumstances, or find avenues of transformation. (...) crisis may be the major force for change or catalytic incident.*

*3) Quest (...): Human beings actively seek solutions to their problems and strive to find meaning, purpose, and transcendence. Questing for something more or something better than one's present situation seems to be endemic in human beings.*

*(4) Encounter (...) brings people who are in crisis and searching for new options together with those who are seeking to provide the questors with a new orientation.*

*(5) Interaction (...): Relationships are often the most potent avenues of connection to the new option. Important here are rituals, rhetoric, and role-learning and -playing (...) [the] internalization of a new role as a convert (...) [and the] emergence of new sense of self.*

*(6) Commitment is the consummation of the conversion process. Central to the converting process is the convert's reconstruction of his or her biographical memory and deployment of a new system of attribution in various spheres of life.*

*(7) Consequences: For some people the consequence is a radically transformed life. (...) Others gain a sense of mission and purpose. (Rambo 1993, 16-17; 165-166).*

Zusammenfassend hält er fest: „conversion is a complex, multifaceted process involving personal, cultural, social and religious dimensions“ (ebd., 165). Gemeinsam mit Farhadian konkretisierte Rambo ein paar Jahre später, dass der Abschnitt „Kontext“ keine eigene Phase darstellt, sondern einen Faktor, der die Abschnitte beeinflusst. Gleichzeitig hat das sequenzielle Voranschreiten im Konversionsprozess wiederum auch Auswirkungen auf den Kontext. Ihrer Konzeptionalisierung der Phase des Suchens fügen sie hinzu, dass diese durch einen Riss in einer für den späteren Konvertiten bis dahin als selbstverständlich angenommenen Welt ausgelöst wird. In der Phase der Festlegung

implementiert der Konvertit die verhaltenspraktischen Vorgaben seiner neuen Religion. Im Austausch für seine Hingabe erhält der Konvertit die Möglichkeit der Inanspruchnahme von ‚Gegenleistungen‘ wie etwa Sinnsystem, emotionale Erfüllung und Techniken zur Bewältigung des Alltags (vgl. Farhadian & Rambo 1999).

### **3.8 Das Konversionskarrieren-Modell von Gooren**

Ausgehend von Richardsons Begriffs der Konversionskarrieren entwickelte der Religionsanthropologe Henri Gooren unter Einbezug von Rambos Modell des Konversionsprozesses und dem Modell des religiösen Marktes von Fiske und Stark ein heuristisches „tool to analyze the interplay of factors between the individual actor, the religious organization, and the wider social and cultural context“ (Gooren 2010, 3).

Es war sein Anliegen, die Stärken der bisher in der Konversionsforschung unternommenen Ansätze zur Untersuchung von Konversionen in seinem Modell wirksam werden zu lassen und ihre Schwächen auszugleichen.<sup>60</sup> Seinem Verständnis nach sind Konversionen komplexe, dynamische und nicht-lineare Phänomene, die nicht monokausal, sondern nur unter Einbezug der Zusammenhänge der individuellen, Gruppen- und gesellschaftlichen Ebene erklärt werden können (vgl. ebd., 3).

Das von ihm konstruierte Instrument systematisiert die Analyse der Wechselwirkungen zwischen diesen drei Sphären und erlaubt die Untersuchung unterschiedlicher Bindungsgrade an das neue religiöse System (vgl. ebd., 27). Er identifiziert fünf unterschiedliche, dynamische Episoden von Konversionskarrieren (die nicht unbedingt chronologisch ablaufen müssen):

*Preaffiliation* fasst die Phase der Auseinandersetzung eines Individuums mit konkreten Inhalten einer bestimmten Religion vor dem Hintergrund der an sich selbst gestellten Frage, ob es dieser religiösen Gemeinschaft beitreten will. *Affiliation* bezeichnet die Annahme der formalen Mitgliedschaft einer religiösen Gemeinschaft, ohne dass die religiösen Inhalte einen zentralen Platz in der Identität der Person einnehmen. *Conversion* demarkiert den Glaubenswechsel und geht einher mit der umfassenden, reflexiven

---

<sup>60</sup> Gooren kritisiert beispielsweise das Modell des religiösen Marktes als teleologisch und einseitig, da es zu stark auf die Angebotsseite fokussiert sei. Auch lasse es in seiner Abstraktheit die Wirkung von individuellen Überzeugungen und Präferenzen, soziokulturellem und politischem Kontext, Geschlecht und Ressourcenknappheit unberücksichtigt. Weiterhin verstehe Gooren die Akteure der Mikroebene nicht als zielorientiert rationale Wesen, sondern im Weberschen Sinne als wert-rational orientiert (vgl. Gooren 2010, 55, 68).

Umstrukturierung der eigenen Identität auf Grundlage der durch die Annahme des Glaubens neu hinzugetretenen Parameter. *Confession* drückt sich durch ein hohes Maß an Engagement in der neuen religiösen Gruppe und eine starke missionarische Haltung aus. *Disaffiliation* bezeichnet das Zurückziehen aus einer organisierten religiösen Gruppe (vgl. ebd., 3-4; 50).

Zusammengefasst ist eine Konversionskarriere „the member’s passage, within his or her social and cultural context, through levels, types and phases of religious participation“ (ebd., 48). Eine solche Konversionskarriere kann sich über Teile oder die Gänze eines Lebenszyklus hinweg erstrecken, den Gooren in die fünf Phasen Kindheit, Jugend, Ehe, Lebensmitte und Alter aufteilt. Jede Phase wird von unterschiedlichen, während der jeweiligen Phase wirksamen Faktoren auf der individuellen Ebene, derjenigen der religiösen Gruppe und derjenigen der Gesellschaft<sup>61</sup> beeinflusst (vgl. ebd., 50-51; 112). Gooren führte sein Instrument selbst zur Anwendung. Aus Ergebnissen der Konversionsforschung seit den 1960er Jahren destillierte er fünf typische Konversionskarrieren: erstens *parental religion*, zweitens *religious seekers and shoppers*, drittens *committed converts*, viertens *confessing leaders* und fünftens *disillusioned disaffiliates* (vgl. ebd., 69). Er stellt fest, dass die religiöse Erziehung während Kindheit und Jugend den wesentlichen Einflussfaktor in Bezug auf die religiösen Aktivitäten eines Individuums im späteren Verlauf seines Lebens darstellt:

*People who were exposed to intensive and lengthy primary socialization in their parental religion were most likely to develop a thoroughly religious outlook on life, if this was supported by their personality. Some of these people disaffiliated from their parental religion during childhood and adolescence, only to reaffiliate or reconvert under the influence of a loved relative or a close friend.* (ebd., 110).

Der Großteil der *religious seekers and shoppers* erfuhr dagegen eine nur schwache religiöse Sozialisation. Ein wichtiger Faktor für die Ermöglichung der Marktrecherche

---

<sup>61</sup> Gooren nennt soziale (Einfluss des sozialen Umfelds sowie der religiösen Gruppe), institutionelle (Unzufriedenheit mit der eigenen religiösen Inaktivität, Vorhandensein alternativer religiöser Gruppen, deren Rekrutierungsmethoden und der Reiz ihrer verschiedenen Angebote), kulturelle und politische (Anziehungskraft der Perspektive der religiösen Gruppe; Spannungen zwischen der religiösen Gruppe und anderen gesellschaftlichen Gruppen), individuelle (Sozialisierung; Bedürfnis nach Sinnfindung, Spiritualität und / oder das eigene Leben zu verändern; Charakter) sowie situationsbedingte (Krise; Wendepunkt; Begegnung eines Mitglieds der religiösen Gruppe) Faktoren (vgl. Gooren 2010, 29, 51-52). Dabei betont er die Bedeutung des Zusammenhangs von Persönlichkeit und sozialen Faktoren sowie zufälliger Faktoren (vgl. ebd. 2010, 29, 112).

dieser Personen sind der Zugang zu einem niedrigschwelligen Markt und freie Zeitressourcen, um diese Recherche vornehmen und sich dem Studium religiöser Literatur widmen zu können. Ein weiterer Stimulus sind intellektuelle Neugierde sowie die Sensibilisierung für alternative religiöse Optionen durch die Massenmedien. Darüber hinaus beobachtet Gooren, dass dieser Konversionskarrierentyp häufig über ein gemischteres und offeneres soziales Netzwerk verfügen als es sonst im entsprechenden Bevölkerungssegment der Fall ist (vgl. ebd., 111-112).

*Committed converts* wurden während ihrer Sozialisation stark religiös geprägt und experimentierten in der Regel bevor sie sich zur Konversion entschieden nicht mit anderen religiösen Gruppen. *Confessing leaders* haben ihren neuen Glauben auf solch tiefer Ebene verinnerlicht, dass er den primären Referenzpunkt ihrer Wahrnehmung und Deutung darstellt. Individuelle Faktoren sind entscheidend, um diese Stufe zu erreichen. Die Transformation zu einem *confessing leader* vollzieht sich nach Goorens Analyse oft im Zusammenhang mit einer traumatischen Erfahrung, die mittels religiöser Kontextualisierung in die eigene Biografie integriert wird (vgl. ebd., 111-112). Basierend auf seiner Untersuchung bisheriger Forschungsergebnisse der Analyse von Konversionen resümiert er, dass Konversionen in den USA, Westeuropa und Lateinamerika gegenwärtig meistens in der Adoleszenzphase sowie im jungen Erwachsenenalter stattfinden, und zwar in der Altersspanne zwischen 15 und 25 Jahren<sup>62</sup>. Rückschlüsse auf den Einfluss des Faktors Geschlecht lassen sich aus den von ihm untersuchten Forschungsergebnissen nicht ableiten (vgl. ebd., 135-136).

Die zwei wohl wichtigsten abstrakten Größen, die sich aus dem Wandel vom passiven zum aktiven Paradigma von Konversionen ableiten lassen, sind zum einen ihr dynamischer Charakter und zum zweiten die Rolle des historischen, gesellschaftlichen und sozialen Kontexts des konvertierenden Individuums. Auf den historischen und gesellschaftlichen Kontext soll im Folgenden mittels eines kurzen historischen Abrisses von Konversionen zum Islam, der zunehmenden Präsenz von Muslimen und Islam im öffentlichen Raum in Deutschland, England und Frankreich und der Darstellung der Einstellungen zu Muslimen und Konvertiten zum Islam in den drei Ländern. Es schließt sich eine Beschreibung der Schwierigkeiten bei der statistischen Erfassung von

---

<sup>62</sup> Dies sieht Gooren in der „strukturellen Verfügbarkeit“ junger Menschen begründet, die mehr Zeit aufbringen können, um mögliche Optionen zu untersuchen und gegeneinander abzuwägen (vgl. ebd., 135).



Konversionen zum Islam an. Der soziale Kontext und der dynamische Charakter von Konversionen werden im Analyseteil dieser Arbeit einer tieferen Betrachtung unterzogen.

## 4 Zeitlich-räumliche Rahmung der Interviews – Kontexte von und Einflussfaktoren auf Muslim-sein und -werden in Deutschland, England und Frankreich

### 4.1 Konversionen zum Islam in historischer Perspektive

Konversionen werden gewöhnlich durch ein Ritual besiegelt (vgl. Taylor 1999, 39). Zur Aufnahme einer Person in die islamische Gemeinschaft (*ummah*) ist lediglich das öffentliche Ablegen des Glaubensbekenntnisses, der *šahāda* (aus dem Verb *šahida* = bezeugen), vor zwei muslimischen Zeugen erforderlich.<sup>63</sup> Die *šahāda* muss korrekt, bei vollem Bewusstsein über das Gesagte sowie mit der Intention, zum Islam überzutreten bzw. die Zugehörigkeit zum Islam zu unterstreichen rezitiert werden. Sie ist die erste der fünf Säulen des Islam.<sup>64</sup>

Bezüglich der Merkmale und Alltagsausprägungen von Konversionen zum Islam in der Frühphase islamischer Expansion und Herrschaft existieren kaum empirische Quellen (vgl. Krämer 2005, 61). Die Bewohner eroberter Gebiete wurden zwar zur Konversion zum Islam angehalten, in der Regel aber nicht dazu gezwungen (vgl. Esposito 2003, 67; ders. 2004, 57; Ruthven 2000, 159). Entschieden sie sich gegen einen Übertritt, wurden sie zu Abgabenzahlungen<sup>65</sup> verpflichtet. Im Gegenzug erhielten sie als *dhimmi* (Schutzbefohlene) Schutzgarantien und durften ihre Kulte in begrenztem Umfang ausführen sowie sich bis zu einem gewissen Umfang selbst verwalten (vgl. Krämer 2005, 58-60). *Dhimmi* durften weder Waffen tragen noch Pferde reiten und waren dazu verpflichtet, sich unterschiedlich zu Muslimen zu kleiden. Darüber hinaus unterlagen sie rechtlichen Restriktionen vor Gericht, in Fragen des Strafrechts und in Bezug auf das Heiraten (vgl. Clarke 2004, 162).

Positive materielle Anreize zur Annahme des Islam bestanden im Recht, Land und Sklaven zu besitzen, niedrigere Steuern zu zahlen, in Handelsprivilegien, erhöhter sozialer Mobilität (vgl. Esposito 2004, 57) und im Falle von Sklaven der Möglichkeit,

---

<sup>63</sup> Die entsprechende Formel lautet: *lā ilāha illā 'llāhu* („Es gibt keinen Gott außer Gott“) *Muhammadu rasūl 'llāh* (Mohammed ist der Gesandte Gottes). Der erste Teil bestätigt die Einzigartigkeit und Einheit Gottes (*tauḥīd*), der zweite Teil die Endgültigkeit der göttlichen Offenbarung, wie Gott sie seinem Propheten auftrag zu verkünden (vgl. Clarke 2004, 160).

<sup>64</sup> Die vier weiteren Säulen sind das Gebet (*ṣalāt*), das Almosen (*zakāt*), das Fasten im Monat Ramadan (*saum*) und die Pilgerfahrt (*hadsch*).

<sup>65</sup> Der *jizya*, einer Kopfsteuer, und der *kharaj*, einer Bodensteuer. Dabei waren *dhimmi* vom Militärdienst und der Zahlung der *zakāt* befreit (vgl. Ruthven 2000, 159).

sich mittels Konversion aus ihrem Schicksal zu befreien (vgl. Krämer 2005, 62). Konversionen zum Islam waren generell weniger durch direkten Zwang induziert als Resultat der Anreize und Sanktionen eines islamischen Umfelds (vgl. Clarke 2004, 162). Allmählich unterschieden muslimische Juristen zwischen so genannten monotheistischen Schriftbesitzern (*ahl al-kitāb*, womit zunächst Christen und Juden bezeichnet wurden, später je nach Interpretation koranischer Quellen auch Zoroastrier und Sabier) und Polytheisten (*mushrikūn*) (vgl. Krämer 2005, 60; Ruthven 2000, 159). Letztere mussten sich im Unterschied zu den *ahl al-kitāb* zwischen Konversion, Versklavung oder Tod entscheiden (vgl. Krämer 2005, 60).

Die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer weist darauf hin, dass es aufgrund mangelnder zeitgenössischer Quellen unmöglich ist, bezüglich des Status und der Rolle von Nichtmuslimen während der Eroberungsphasen islamischer Herrscher ein kohärentes Bild zu zeichnen. Sie resümiert, dass die Eroberungen primär auf die Expansion des Herrschaftsgebiets abzielten, nicht auf die Zwangsbekehrung der lokalen Bevölkerung. Aufgrund der Tatsache, dass die bestehende Relation von Muslimen und Nichtmuslimen nach einem gewissem Pragmatismus verlangte, um Friktionen zwischen Herrschern und Beherrschten weitmöglichst zu begrenzen, wurde Nichtmuslimen gegenüber ein gewisses Maß von Toleranz an den Tag gelegt (vgl. Krämer 2005, 58-60). Auch galt es als ausreichend, ein Territorium durch die Eroberung und Einsetzung muslimischer Herrscher in das *dar al-islam* (Haus des Islam) einzugliedern.

Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts verbreitete sich der Islam zunächst größtenteils durch Handelsreisende sowie reisende Sufis und Wanderprediger (vgl. ebd. 161-162; Esposito 2004, 57). In Anbetracht ihrer relativ niedrigen Anzahl waren Begegnungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen jedoch alles andere als alltäglich. Zudem waren Auslandsreisen in der Regel nur reichen Menschen möglich (vgl. Esposito 2004, 57; Krämer 2005, 161-162). Die Islamwissenschaftlerin Alison Pargeter führt Konversionen westlicher Nicht-Muslime in diesem Kontext vor allem mit einer „fascination with ‘the other’“ zurück (vgl. Pargeter 2008, 168).

#### **4.2 Muslime und Konversionen zum Islam in Westeuropa – Deutschland, England und Frankreich**

Die Basis für Konversionen seit Mitte des 20. Jahrhunderts in den drei Ländern schuf zunächst die Arbeitsmigration (vgl. Clarke 2004, 162). Nach dem Zweiten Weltkrieg

stieg der Bedarf an Arbeitskräften im Bereich Fabrikproduktion und Wiederaufbau in Westeuropa stark an. Dieser Bedarf konnte nicht durch einheimische Kräfte gedeckt werden. Um diesen Mangel auszugleichen, wurden so genannte „Gastarbeiter“ aus unterschiedlichen Ländern unter Vertrag genommen.<sup>66</sup> In Frankreich und Großbritannien wurden in großer Zahl auch Arbeitsmigranten aus den Kolonien der beiden Länder angeworben.

In der Regel wurden diese Arbeitskräfte in Bereichen mit schlechten Arbeitsbedingungen und niedrigen Löhnen sowie ohne Perspektive für ein berufliches Weiterkommen oder auf sozialen Aufstieg eingesetzt. Die Gastarbeiter wurden meist in Wohngebieten mit geringem sozialem Status behaust. In diesen bildeten sich Tendenzen zu sozialer und kultureller Segregation entlang ethnischer Gruppen aus, innerhalb derer Traditionen und Netzwerkstrukturen der Herkunftsregionen reproduziert wurden (vgl. Han 2010, Boyer 2006, Husband 1994, Leveau 2003, Wiktorowicz 2006).

Die zunehmende Immigration, aber auch die Dekolonisierung und die Auseinandersetzung mit derselben führte zu heftigen Kontroversen über aus beiden Phänomenen entstandenen sozialen Konflikten. In Großbritannien wurden zwischen 1962 und 1971 in Folge restriktivere Einwanderungsgesetze implementiert (vgl. Hansen 2000, 16, 121-124; Sales 2012, 46). In Frankreich wurde die Anwerbung von Gastarbeitern aufgrund der wirtschaftlichen Rezession im Kontext der Ölkrise im Jahr 1972 gestoppt, in Deutschland im Jahr 1973.

Trotz dieser restriktiven Maßnahmen endete die Einwanderung nicht, sondern setzte sich über Kettenmigration fort. Die „Gäste“ hatten sich inzwischen ein Leben in der Diaspora aufgebaut, die u.a. durch den Nachzug von Familienmitgliedern immer mehr zu ihrer Heimat geworden war (vgl. Han 2010; Boyer 2006; Hansen 2000; Husband 1994; Mills-Affif 2006; Wihtol de Wenden 2006).

---

<sup>66</sup> Deutschland schloss entsprechende Abkommen mit Italien (1955), Griechenland (1960), Spanien (1960), der Türkei (1961), Marokko (1963), Portugal (1964), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968). Großbritannien nahm nach dem Zweiten Weltkrieg für kurze Zeit Arbeiter aus Osteuropa unter Vertrag, bis der Eiserne Vorhang weiteren Zuzug ein Ende setzte. Während Arbeitsmigranten aus Südeuropa eher Richtung Frankreich, Deutschland, der Schweiz und Österreich migrierten, ermöglichte das von 1948 datierende Staatsbürgerschaftsrecht Großbritanniens es allen 600 Millionen Menschen, die im britischen Kolonialreich lebten, die britische Staatsbürgerschaft – und mit ihm die entsprechenden sozialen, politischen und ökonomischen Teilhaberechte – zu erwerben. In Folge migrierte eine große Anzahl an Indern und Pakistanis nach Großbritannien (vgl. Hansen 2003, 25-27).

Die Praxis der Familienzusammenführung ließ die allgemeine Öffentlichkeit nach und nach realisieren, dass die Präsenz von Menschen mit ausländischen Wurzeln in den jeweiligen Ländern nicht temporär ist, und dass diese zu Einwanderungsländern geworden waren. Statt zu pragmatischer Analyse und zur Akzeptanz der Situation und Faktenlage führte dies jedoch eher zu feindlichen Einstellungen gegenüber den Immigranten. Diese sahen sich mit individueller, institutioneller und struktureller Diskriminierung konfrontiert, und wurden oft marginalisiert, stigmatisiert und unter Druck gesetzt, sich in die Mehrheitsgesellschaft zu assimilieren (vgl. Frégosi 2006a, 839; Ronen 2008, 90).

In Folge der zunehmenden, dauerhaften Niederlassung der Immigranten änderte sich die Perspektive in der öffentlichen Debatte in den 80er und 90er Jahren: Menschen mit Migrationshintergrund wurden zunehmend statt als „Ausländer“ als „Türken“ (in Deutschland), „Araber“ (in Frankreich) oder „Pakistanis“ (in Großbritannien) kategorisiert. Zwischenzeitlich ist die religiöse Zugehörigkeit der Zugewanderten zu einem Thema von besonderem Interesse geworden (vgl. Meyer & Schubert 2011, 12; Spielhaus 2013, 4-5), meist im Kontext dessen, was als „Kampf der Kulturen“ gerahmt wird und auf essentialisierten Verständnissen von muslimischer und westlicher Kultur beruht<sup>67</sup>.

In allen drei Ländern mangelte es an der Fähigkeit, konstruktiv mit der durch den Zuzug von Menschen mit unterschiedlichen kulturellen, ethnischen und religiösen Prägungen erfolgten Diversifizierung der Bevölkerung umzugehen. Die und die teils unzureichende Integration der Eingewanderten führte zu sozialen Spannungen und häufig aggressiven Debatten über die Definition und das Wesen von kultureller respektive nationaler Identität in England, Deutschland und Frankreich.

Die Reaktionen auf die Präsenz von Muslimen in den drei Ländern im Allgemeinen, und auf Konvertiten zum Islam im Besonderen, spiegeln sich bis heute in teils sehr

---

<sup>67</sup> Das Schlagwort des „Kampf der Kulturen“ wurde vom Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington geprägt. Er konzeptualisierte Kulturen als fundamentale Determinanten menschlichen Handelns und als inhärente Charakteristiken von Zivilisationen. Kulturen formen die Identitäten der Individuen, die der jeweiligen Kultur angehören. In Huntingtons Modell spielen Konfliktlinien zwischen verschiedenen Kulturen eine zentrale Rolle. Sie sind kultureller und politischer Natur und seiner Analyse nach zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen besonders ausgeprägt (vgl. Huntington 1996, 207-210).

polarisierten Debatten und negativen Einstellungen gegenüber Muslimen bzw. Konvertiten wider.

### **4.3 Einstellungen zu Muslimen und Konvertiten zum Islam**

Der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung aus dem Jahr 2013 – dem Zeitpunkt der Fertigstellung der vorliegenden Arbeit – verglich Europa mit anderen Weltregionen bezüglich Einstellungen gegenüber verschiedenen Themen mit Bezug zu Religion und kam zu dem Schluss, dass „[s]peziell in Europa (...) eine gewisse Grundangst gegenüber „dem Islam““ existiert (Pickel 2013, 12). Obwohl die weltweit gelebten Formen des Islam so unterschiedlich wie die Lebenswelten der in den verschiedenen Weltregionen lebenden Muslime sind, wird ‚der Islam‘ von generell häufig als monolithischer religiöser Block wahrgenommen.

Die negative Wahrnehmung setzt sich in der öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Thema Islam und mit Muslimen fort. Diese ist seit den Terroranschlägen in New York und Washington D.C. vom 11. September 2001 stark geprägt von Misstrauen und Ablehnung und Bezügen zu den Themen Innere Sicherheit und Integration (vgl. Frégosi 2006b, 961-971; Schiffauer 2008; Rosenow & Kortmann 2011, 47; Spielhaus 2013, 11). Das Resultat äußert sich teils in einer „diffusen Angst“ vor dem Islam (Pickel 2013, 30).

#### **4.3.1 Deutschland**

In Deutschland kommt es vor allem seit Ende der 1990er Jahre zu teils hitzigen öffentlichen Debatten um ‚den‘ Islam und seinen Platz in der Bundesrepublik. Zunächst – und immer wieder – kristallisierten sie sich um den Begriff der „Leitkultur“. Dieser Begriff geht zurück auf den Politikwissenschaftler Bassam Tibi, der ihn in seinem 1998 publizierten Buch „Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft“ als *europäische* Leitkultur skizzierte (vgl. Tibi 1998)<sup>68</sup>. In Folge wurde der Begriff u.a. im Kontext der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts im Jahr 2000<sup>69</sup> (zumeist sehr polemisch) in die Diskussion eingebracht.

---

<sup>68</sup> Tibi konzipierte den Begriff dezidiert nicht als deutsche Leitkultur, worauf er in einem späteren Beitrag mit dem Titel „Leitkultur als Wertekonsens. Bilanz einer missglückten deutschen Debatte“ nochmals hinwies (vgl. Tibi 2002).

<sup>69</sup> Die Reform ergänzte die Vererbung der deutschen Staatsangehörigkeit durch den in bestimmten Fällen möglichen Erwerb der Staatsangehörigkeit durch Geburt in Deutschland (vgl. Butterwegge 2005).

Die Attentate des 11. September 2001 in den USA, die zum Teil in Deutschland vorbereitet worden waren, führten zu einer Verschärfung und weiteren Versicherheitlichung des Diskurses. Dieser fokussierte sich zunehmend auf ‚das‘ Verhältnis ‚des‘ Islam zu (terroristischer) Gewalt.

Weiter befeuert wurde die Auseinandersetzung u.a. durch den so genannten „Ehrenmord“ an Hatun Sürücü, einer 23-jährigen Deutschen türkisch-kurdischer Herkunft, im Jahr 2005 in Berlin durch ihren 18-jährigen Bruder. Dieser gab an, durch die Tat die durch den Lebensstil der Schwester aus seiner Sicht beschädigte „Familienehre“ wieder herstellen wollen (vgl. Berkholz 2007, 1).

Die Tat lenkte den Blick der Beschäftigung mit dem Themenkomplex „Integrationsfähigkeit des Islam“ von der eher abstrakten Makroebene allgemeiner Kompatibilität theoretischer Ordnungsmodelle auf die individuelle Ebene der Beschäftigung mit konkreten Schicksalen. Angestoßen durch diese Auseinandersetzungen wurden Rückschlüsse auf Wesen und Inhalt ‚des Islam‘ gezogen. So wurden in Folge des Mords archaische Ehrkonzepte zunehmend ‚dem Islam‘ zugeschrieben, und verstärkt auch das Thema Zwangsehe debattiert – Sürücü war im Alter von 15 Jahren an einen Cousin in der Türkei verheiratet worden, von dem sie sich trennte und zurück nach Berlin ging. Den aus der Ehe hervorgegangenen Sohn zog sie als alleinerziehende Mutter in Berlin auf (vgl. Lau 2015).

In dem sich weiter aufspannenden Kontext der Auseinandersetzung wurde auch das Thema ‚Importbräute‘ diskutiert. Dieser im öffentlichen Diskurs häufig genutzte Begriff bezieht sich auf Frauen, die aus ihrem Heimatland in ein anderes Land gebracht werden, um dort einen Landsmann zu heiraten, der dauerhaft in dem Land lebt. Dies geschieht oft unter Zwang, und meist sprechen die Frauen weder die Sprache des Aufnahmelandes, noch kennen sie seine Kultur. Mit der Frage um die Möglichkeit der Integration dieser Frauen unter solchen Bedingungen verbunden ist auch die Frage um die Integration ihrer Kinder. Für eine weitere Spitze in der „Islamdebatte“ sorgte das 2010 publizierte Buch des ehemaligen Berliner Finanzsenators Thilo Sarrazin mit dem Titel „Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen“. Dort griff der Autor die bereits diskursrelevanten Themen Kultur und Anpassung, Terrorismus, Gewalt und Integration auf. Er entwarf ein Negativszenario aufgrund des Geburtenrückgangs eines unterstellten intelligenteren und produktiveren Bevölkerungsteils bei hoher Geburtenrate einer von

staatlichen Transferleitungen abhängigen Unterschicht. Darunter befinden sich überdurchschnittlich viele muslimische Migranten (vgl. Sarrazin 2010, 45; 59-64).

Eine Analyse der Berichterstattung deutscher Medien zu den Themen Muslime bzw. Islam aus dem Jahr 2013 kam zu dem Ergebnis, dass diese über Muslime überwiegend als „Objekte fehlgeschlagener Integration“ (Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration 2013, 6) berichten. Die Studie kritisierte die Berichterstattung seit dem 11. September als vorwiegend „krisenorientiert“ (ebd. 8-9).

#### 4.3.2 England

Das Anwachsen muslimischer Migrantengruppen wurde auch in Großbritannien bis zu den 1980er Jahren größtenteils ignoriert (vgl. Modood 2010, 34). Zunächst führte die zunehmende Nachfrage nach islamischen Speisevorschriften entsprechendem Schulessen zu ausgedehnter Medienberichterstattung und breiter Diskussion. Für einen Höhepunkt der sich entspannenden Debatte um das britische Modell des Multikulturalismus und des Identitätsmarkers „Muslim“ in Abgrenzung zu ethnisch-kulturell verstandenen Konzepten von „Britishness“ sorgte die „Rushdie-Affaire“ des Jahres 1989<sup>70</sup> (vgl. ebd. 2-3).

Im Rahmen von Protesten gegen Rushdies 1988 veröffentlichten Roman „Die satanischen Verse“ kam es im Januar 1989 während einer Demonstration in Bradford zu der öffentlichen Verbrennung eines Buchexemplars. Kurz darauf gab der iranische Ajatollah Ruhollah Chomeini eine *fatwa* (Rechtsgutachten) heraus, die das Buch als blasphemisch bewertete und mittels derer er ein Kopfgeld auf Rushdie aussetzte (vgl. BBC 1989).

Die Auseinandersetzungen vor allem um die Rushdie-Affaire politisierte britische Muslime, und führte gleichzeitig zu erhöhter öffentlicher Aufmerksamkeit bezüglich der Präsenz von Muslimen in Großbritannien (vgl. Groenendijk, Meyer, Penninx & Rath 2001, 227-232).

---

<sup>70</sup> Salman Rushdie, Sohn einer wohlhabenden indischen Kaufmannsfamilie, besuchte eine englische Schule und studierte Geschichte in Cambridge. Sein 1979 publizierter Roman „Mitternachtskinder“ machte den linksintellektuellen Aktivisten schlagartig bekannt. In „Die satanischen Verse“ erzählt er in einer Mischung aus realistischer Erzählung und phantastischen Begebenheiten dort u.a. die Geschichte des psychisch kranken, aus Indien ausgewanderten Schauspielers Gibril Farishta (übersetzt: Engel Gottes). Dieser hält sich für den Erzengel, der verfremdete Versionen der Überlieferung an den Propheten Mohammed in Form von zusätzlichen Koranversen (die „satanischen Verse“) erhält. Das Buch wurde in Indien wegen Blasphemie wenige Tage nach seiner Veröffentlichung verboten (vgl. Vogel 1998, 90-142).



Im Verlauf der 1990er Jahre entwickelte sich London zu einem Rückzugsgebiet für Islamisten aus dem Nahen Osten und einer zentralen Plattform für die Verbreitung dschihadistischer Propaganda. Verschiedene islamistisch orientierte Dissidenten, etwa aus Algerien und Saudi-Arabien, waren nach Großbritannien geflohen und hatten sich dort als politische Flüchtlinge niedergelassen. Sie bildeten vor allem in London eine sehr aktive dschihadistische Szene, die unter den Bedingungen der weitreichenden Redefreiheit in Großbritannien florierte. Erst die Terroranschläge vom 7. Juli 2005 in London führten zu einem härteren Durchgreifen der Sicherheitsbehörden in diesem Milieu (vgl. El Difraoui 2013, 118-121).

Die Anschläge hatten ebenfalls eine Versicherheitlichung der Debatte um das Konzept des Multikulturalismus und ihre Verlagerung in eine Diskussion um das Phänomen des „Homegrown“-Terrorismus zur Folge (vgl. Modood 2010, 105-106). Dieser Diskurs transportierte das inzwischen gewohnte Bild von Muslimen als „fremde Immigranten“ (Zebiri 2008, 82) fort. Diesem Bild nach sind Muslime trotzdem sie in zweiter bzw. dritter Generation in Großbritannien ansässig sind aufgrund ihrer Religion bzw. Kultur nicht fähig, sich zu integrieren.

#### **4.3.3 Frankreich**

In Frankreich wurde die Sicht auf Immigranten im Kontext des Unabhängigkeitskampfes der französischen Kolonien politisiert. Besonders der Algerienkrieg (1954-1962), der gewalttätige Auseinandersetzungen bis nach Kontinentalfrankreich trug, führte zur zunehmenden Wahrnehmung von Immigranten als Gefahr für die innere Sicherheit des Landes. Im Kontext der Unabhängigkeitsbewegung verübte terroristische Anschläge in den 1990er Jahren führten zu einer Zuspitzung dieser Perspektive (vgl. Boyer 2006, 764; Wihtol de Wenden 2006, 815). Der Topos des gewalttätigen nordafrikanischen Immigranten hatte einen starken Einfluss auf den nationalen Diskurs über Identität und Zugehörigkeit und wurde zu einem Teil der kollektiven Erinnerung Frankreichs.

Gleiches gilt für die Ereignisse der „affaire du foulard“ (Kopftuchaffaire), die im Oktober 1989 in dem Pariser Vorort Creil ihren Anfang nahm. Der Rektor einer weiterführenden Schule verwies drei Mädchen aus der Lehranstalt, da sie sich weigerten, ihre Kopftücher abzunehmen. Dies markierte den Beginn eines ausgedehnten Disputes, der sich über mehrere Jahre hinzog (vgl. Leiken 2011, 23).

Aus der Sicht derer, die das Kopftuch ablehnten, handelte es sich bei ihm um ein Instrument zur Unterdrückung der Frau, dessen Gebrauch per Gesetz eingedämmt werden muss. Darüber hinaus wurde – und wird – das Kopftuch als Bedrohung der französischen Lebensart gesehen. Nach dieser Perspektive symbolisiert es die Ablehnung französischer Werte (vgl. Klausen 2007, 175-176). Die Debatte ging weit über das Thema Kopftücher an Schulen hinaus und leitete weitere Dispute über die wachsende muslimische Minderheit in Frankreich und ihre Beziehung zur nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft ein. Verschärft wurde sie durch das Zusammenfallen der Kopftuch-Affaire mit der Rushie-Affaire und der Gründung der Partei Front islamique du salut (Islamische Heilsfront) in Algerien (vgl. Lecken 2011, 22-23).

Die Kontroverse über das Kopftuch bekam im Jahr 2003 erneut Schwung, als zwei zum Islam konvertierte Schwestern das Kopftuch in der Schule trugen. Der damalige Präsident Jaques Chirac der Mitte-Rechts-Partei UMP (Union pour un mouvement populaire) erklärte das Kopftuch für inkompatibel mit den Prinzipien der Laizität und als Störung der öffentlichen Ordnung. In Folge wurde das Tragen von religiösen und politischen Symbolen an Schulen verboten (vgl. Klausen 2007, 174-176).

Die Terroranschläge des 11. September 2001 in den USA und die Unruhen in verschiedenen französischen Vorstädten im November und Dezember 2005 beförderten die auch in der französischen Öffentlichkeit vorherrschende Meinung, dass Muslime nicht fähig seien, sich zu integrieren (vgl. Wihtol de Wenden 2006, 810; Leveau 2003, 13). Diese Wahrnehmung erhält durch den französischen republikanischen Ethos, der absolute Assimilation in die in Frankreich vorherrschenden kulturellen und sozialen Normen verlangt, besonderes Gewicht (vgl. Frégosi 2006, 839a; Ronen 2008, 90).

#### **4.4 Hindernisse für die statistische Erfassung von Konversionen zum Islam**

Bezüglich der Anzahl von Konvertiten zum Islam in Deutschland, England und Frankreich gibt es zwar eine Reihe von Schätzungen, allerdings liegen statistisch belastbare Daten nicht vor. Zum einen liegt dies daran, dass Muslime in den Einwohnermeldeämtern nicht registriert werden; zum anderen gibt es im Islam weder institutionalisierte Aufnahmezerimonien für die in die Gemeinschaft geborenen Kinder (vgl. Lemmen 2001, 36), noch den christlichen Kirchen vergleichbare Institutionen (vgl. Spuler-Stegemann 2002, 92). Religion wird als Privatsache angesehen.

Demzufolge existieren keine entsprechenden Strukturen, um Übertritte zum Islam zentral registrieren zu können. Einige Moscheen stellen bei einem Übertritt zum Islam eine schriftliche Konversionsbestätigung aus. Eine tatsächliche Notwendigkeit dazu ergibt sich für Konvertiten allerdings erst dann, wenn sie die *hadsch* nach Saudi-Arabien anstreben. Da Nichtmuslimen das Betreten der heiligen islamischen Stätten Mekka und Medina verboten ist, müssen sie um ein Visum zu bekommen ihre Zugehörigkeit zum Islam nachweisen (vgl. Allievi 1998; 63-64).

#### **4.4.1 Deutschland**

In Deutschland zieht der Staat für die beiden großen christlichen, öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften, die Kirchensteuer ein (vgl. Spielhaus 2013, 3). Die zu diesem Zweck in den Einwohnermeldeämtern vorgehaltenen Zahlen beziehen sich also lediglich auf die römisch-katholische und die protestantische Konfession.

Wie in England und Frankreich auch werden in Deutschland Volkszählungen durchgeführt. Die benötigten Daten stammen aus den Melderegistern sowie einer Befragung von zehn Prozent der Bevölkerung, die die Informationen aus den Melderegistern ergänzen (vgl. Statistisches Bundesamt 2013a). Die letzte Volkszählung aus dem Jahr 2011 beziffert die römisch-katholischen und protestantischen Christen auf 49,1 Millionen. Diese stellen 61,2 Prozent der Gesamtbevölkerung von damals 80,2 Millionen dar. Die Zahl der muslimischen Bevölkerung veranschlagt der Zensus auf 1,5 Millionen bzw. 1,9 Prozent (vgl. Statistische Ämter des Bundes und der Länder 2013, 8, 16).

Diese Zahl steht in starkem Kontrast zu der vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) im Jahr 2009 aufgestellten Zahl. Das BAMF schätzte die Zahl der in Deutschland lebenden Muslime auf zwischen 3,8 und 4,3 Millionen, bei einer Gesamtbevölkerungszahl von 82 Millionen. Der Anteil der muslimischen Bevölkerung liegt nach dieser Analyse zwischen 4,6 und 5,2 Prozent (vgl. Haug, Müssig & Sticks 2009, 84-85).

Da der Zensus und die Studie des BAMF unterschiedliche Datensets und methodische Designs zur Datensammlung benutzten, ist die Abweichung zwischen den Resultaten nicht notwendigerweise als Entwicklung oder Trend zu sehen. Weiterhin muss berücksichtigt werden, dass 17,4 Prozent der für den Zensus Befragten es ablehnten, Informationen zu ihrer religiösen Zugehörigkeit zu geben (vgl. Spielhaus, 7-8).

Die Unterschiedlichkeit von Datenstrukturen und Auswertungsmodi und -foki stellen eine typische Schwäche in Bezug auf die Vergleichbarkeit und Nutzung von Befragungsdaten dar. Auch die Art der Fragestellung spielt eine Rolle. Die Schwierigkeit, zu verlässlichen statistischen Angaben in Bezug auf Religionszugehörigkeit zu kommen, wird in der Zuordnung der für eine bestimmte Klassifizierung notwendigen Charakteristika offenbar. Diese unterscheiden sich oft nicht nur von Studie zu Studie, sondern ggf. auch von der Selbstzuordnung der befragten Personen (vgl. Spielhaus 2013, 6-10).

Die Studie des BAMF ergab diesbezüglich ein interessantes Ergebnis: Zehn Prozent derjenigen, die sich selbst als Muslime kategorisierten, bezeichneten sich als „eher nicht gläubig“, vier Prozent als „nicht gläubig“ (vgl. Haug, Müssig & Stichs 2009, 139). Dies könnte dahingehend interpretiert werden, dass „Muslim sein“ nicht notwendigerweise (nur) einen Indikator für Religiosität darstellt, sondern auch einen Identitätsmarker, der über religiöse Zuordnung hinausgeht.

Zahlen zu Konvertiten zum Islam werden in Deutschland nicht zentral gesammelt. Ein Bericht des Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland (ZIIAD), den dieses im Jahr 2006 im Auftrag des Bundesministeriums des Innern (BMI) veröffentlichte, legte eine Zunahme von Konversionen von ungefähr 20 Prozent im Vergleich zu der Zeit vor dem 11. September 2001 nahe. Laut dem Bericht seien zwischen Juli 2005 und Juni 2006 ca. 5000 Personen konvertiert (vgl. Abdullah 2006). Der Leiter des Instituts führte jedoch an, dass viele für die Studie befragte islamische Institutionen Zahlen aus einem längeren Zeitraum gemeldet hatten (vgl. Abdullah 2007). Darüber hinaus wurde das ZIIAD für seine intransparente Vorgehensweisen kritisiert (vgl. Lemmen 2001, 112-113).

#### **4.4.2 England**

In Großbritannien wird der Zensus unter Befragung der kompletten Bevölkerung durchgeführt (vgl. Statistische Ämter des Bundes und der Länder 2013). Der letzte Zensus im Jahr 2011 bezifferte die Gesamtbevölkerung von England und Wales auf 56 Millionen (vgl. Office for National Statistics, 2013a).

Von ihnen gaben 33,2 Millionen an, Christen zu sein. 2,7 Millionen kategorisierten sich als Muslime. Der Vergleich mit dem vorherigen Zensus aus dem Jahr 2001 zeigt, dass der Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung von 72 Prozent (37,2 Millionen) auf 59 Prozent fiel, während der Anteil der Muslime von drei Prozent (1,5 Millionen) auf fünf

Prozent stieg. In derselben Zeit stieg die Zahl derjenigen, die sich keiner Religion zuordneten, von 15 Prozent (7,7 Millionen) auf 25 Prozent (14,1 Millionen) (vgl. Office for National Statistics 2013b).

Eine Studie zu Konvertiten zum Islam in Großbritannien, die auf die Daten des Zensus des Jahres 2001 und eine Umfrage unter britischen Moscheen zurückgriff, schätzte die Zahl von Konvertiten in England und Wales auf 59,445. Die Studie rät jedoch zu Vorsicht hinsichtlich der Reliabilität der Schätzung, besonders hinsichtlich der von den Moscheen gegebenen Informationen (vgl. Brice 2010, 3 und 11).

#### **4.4.3 Frankreich**

In Frankreich befragt der Zensus nicht die gesamte Bevölkerung auf einmal, sondern nach und nach in kleineren Bevölkerungssegmenten (vgl. Statistische Ämter des Bundes und der Länder 2013). In 2013 bezifferte der Zensus die Bevölkerung Frankreichs auf 65,7 Millionen (Institut national de la statistique et des études économiques 2014).

Das Sammeln von Daten zu den religiösen Bekenntnissen französischer Bürger steht im Widerspruch zum französischen Verfassungsprinzip der Laizität. Per Gesetz wurde daher im Jahr 1978 das statistische Sammeln und Verarbeiten von persönlichen Informationen, die „direkt oder indirekt rassische oder ethnische Herkunft sowie politische, philosophische oder religiöse Meinungen offen-baren“ (Légifrance 2014a; Übersetzung durch die Autorin; vgl. Barbier 1995, 23-24). Umfragen zu religiösen Bekenntnissen dürfen durchgeführt werden, sind aber im Vergleich zu einem Zensus ungenauer.

Der letzte Zensus, der Informationen zu religiösen Zugehörigkeiten abfragte, fand 1968 statt (vgl. Wihtol de Wenden 2006, 801). Schätzungen zu im Land lebenden Muslimen stellen häufig Extrapolationen dieser Befragung dar. Diese werden oft mit Ableitungen von Statistiken, die in Bezug auf die Herkunftsländer von Immigranten bekannt sind, verbunden. Die auf diese Weise generierten Zahlen konstruieren religiöse Zugehörigkeit, die auf der Zuschreibung religiöser Charakteristika lediglich aufgrund der Herkunft einer Person beruht, nicht auf ihrer tatsächlichen Zugehörigkeit (vgl. Boyer 2006, 773; Saphirnews.com 2011).

Diese in allen drei Ländern (und darüber hinaus) gängige Praxis stellt eine weitere methodische Schwäche bei der Schätzung der Zahl der in ihnen lebenden Muslime dar und schränkt ihre Aussagekraft sowie Vergleichbarkeit ein. Mittels dieser Technik

schätzte das französische Innenministerium im Jahr 2010 die Zahl der Muslime im Land auf zwischen fünf und sechs Millionen (vgl. Lefigaro.fr 2011).

Das Nationale Institut für Statistik und ökonomische Studien (INSEE) und das Nationale Institut für demographische Studien (INED) sind von dem Verbot des Jahres 1978 ausgenommen (vgl. Légifrance 2014b). In einer von 2010 datierenden Untersuchung schätzten die beiden staatlichen Institute die Zahl der gläubigen und praktizierenden Muslime in Frankreich auf 2,1 Millionen (vgl. ebd.).

#### **4.5 Allgemeine Trends**

Obgleich es aus der existierenden Datenlage heraus unmöglich ist, konkrete Zahlen zu der muslimischen Bevölkerung in Deutschland, England und Frankreich und zum Anteil von Konvertiten unter ihnen zu generieren, sind nach Meinung von Feldforschern Trends feststellbar. Diese scheinen den Einfluss bestimmter Faktoren für die Entscheidung zur Konversion zum Islam zu beeinflussen.

Der Theologe Ali Köse vermerkte für das Großbritannien der 1990er Jahre aufgrund von Erkenntnissen aus seiner empirischen Studie eine Zunahme von Konversionen zum Sufismus (vgl. Köse 1996, 20). Wie er selbst einschränkend anmerkte, könne diese Beobachtung aufgrund mangelnder weiterer Untersuchungen jedoch nur als subjektiv angesehen werden (vgl. ebd., 7). Köse führt die Gründe für das Interesse speziell an der sufischen Ausprägung des Islam auf dessen Betonung der spirituellen Dimension zurück (vgl. Köse 1999, 301-312).

Pargeter stellt die intellektuelle Komponente des Sufismus als Attraktivitätsmoment heraus. Für wirkmächtiger hält sie aber die Herausbildung des politischen Islam im Nahen Osten der 1980er Jahre. Dieser habe einen „new breed of converts“ (Pargeter 2008, 168) in Europa hervorgebracht, die den Trend im Nahen Osten durch politisierte Interpretationen des Islam reflektieren.

In den folgenden Teilen der vorliegenden Arbeit werde ich einen Trend vorstellen, den ich im Rahmen meiner Forschung herausgearbeitet habe – den Trend der Konversion zum „reflexiven Islam“ – und ihn einem weiteren Trend – dem der Alternation zum jugendkulturellen Salafismus – gegenüberstellen.

Der Analyse der von mir zu diesem Zweck geführten Interviews mit Konvertiten zum „reflexiven Islam“ stelle ich eine Problematisierung von Konversionsnarrativen voran, die der Sensibilisierung in Bezug auf die Interpretation der Interviews dient. Zuvor folgt

ein ein kursorischer, chronologisch nach ihrem Erscheinungsjahr geordneter Überblick zu Erkenntnissen aus empirischen Studien anderer Wissenschaftler, die sich mit dem Phänomen Konversion zum Islam in westlichen Gesellschaften beschäftigt haben. Dies soll den Blick auf die von mir generierten Ergebnisse abrunden.

#### **4.6 Erkenntnisse aus der Analyse von Konversionen zum Islam aus anderen relevanten Studien**

Die 1997 veröffentlichte Doktorarbeit von Gabriele Hofmann zu Frauen in Deutschland, die zum Islam konvertieren, beschäftigt sich mit der Umstrukturierung von Deutungsmustern im Kontext der Konversion, der Verankerung der individuellen Sinngebung innerhalb der neuen Deutungsmuster und der spezifisch weiblichen Identitätsaushandlungsprozesse ihrer konvertierten Respondentinnen (vgl. Hofmann 1997, 28-30). Dabei stellt Hofmann fest, dass die befragten Frauen ihren vorkonversionellen Alltag als ereignislos bzw. mit Gefühlen von Unsicherheit, Sinnlosigkeit oder Perspektivlosigkeit gekennzeichnet beschreiben. Diese Gefühle einer zunehmenden Unzufriedenheit mit einer „als normal empfundenen gesellschaftlichen Leere“ (ebd., 118) bilden nach Hofmanns Analyse die Basis für die Konversionsentscheidung.

Der Islam bietet den Frauen eine Möglichkeit, der gesellschaftlichen Entfremdung zu entkommen und dem eigenen Dasein wieder einen Sinn zu geben (vgl. ebd., 121). Den Anstoß zur Beschäftigung mit dem Islam gibt eine im Zusammenhang mit ihm auftretende Faszination, die entweder emotionaler, intellektueller oder charismatischer Natur sein kann. Als Konstante im vor- sowie nachkonversionellen Leben ihrer Respondentinnen sieht Hofmann ihr „Außenseitertum“. Dieses übertragen die Frauen durch ihre Konversion zu einer in der öffentlichen Meinung ablehnend betrachteten Religion aus dem Gefühl der Entfremdung in ein offen sichtbares Bekenntnis zum Anderssein und einer im westlichen Kontext verloren geglaubten Weiblichkeit (vgl. ebd., 166).

Hofmann resümiert, dass die Entwicklung eines „deutsch-islamische[n] Deutungssystem[s]“ und der Rückgriff auf diese Reflexionsgrundlage die von ihr befragten Konvertitinnen in die Lage versetzt hat, nicht nur Sinn, sondern durch die Identitätsaushandlungsprozesse auch Aufwertung und Selbstwirksamkeit zu generieren. Gleichzeitig unterstützt die aus dem Deutungssystem konstruierte Legitimität

traditioneller Geschlechterverhältnisse die Frauen im Verfolgen ihres Wunsches nach einer klar strukturierten und verlässlichen Beziehung zu einem (zukünftigen) männlichen Partner (vgl. ebd., 267-268).

Monika Wohlrab-Sahr verfasste 1998 die bislang umfangreichste zeitgenössische Studie im Themenfeld mit dem Titel „Konversion zum Islam in Deutschland und den USA“. In ihrer Habilitationsschrift untersucht sie die lebenspraktischen Aneignungsprozesse des Islam durch die Konvertiten, die innerhalb einer doppelten Rahmung stattfinden: Der erste Rahmen wird durch die Lebensgeschichte, das soziale Umfeld und die Bezüge zu denen, die sie in den Islam einführen bestimmt. Der zweite Rahmen, der Islam, wird durch Muslime repräsentiert und durch die jeweils spezifischen sozialen und historischen Konnotationen, die dem Islam in der Lebenswelt des Konvertiten zukommen. Aus der Wechselwirkung zwischen den beiden Rahmen erwächst die Spezifität des Phänomens Konversion zum Islam im Westen.

Ausgehend von einer funktionalen Perspektive fokussiert Wohlrab-Sahr auf die Frage, „welche Elemente dieser Religion in welchen typischen biographischen Problemlagen rezipiert werden und warum westlich sozialisierte Personen Problemlösungen gerade in einer ‚fremden‘ Religion und Kultur suchen.“ (Wohlrab-Sahr 1998, 20). Aus der Analyse ihrer biografischen Interviews heraus konzeptualisiert Wohlrab-Sahr Konversionen als „symbolische Transformation“ einer bereits vor dem Übertritt bestehenden „krisenhaften Erfahrung“ (ebd., 21). Die Konversion zum Islam bietet die Möglichkeit, die krisenhafte Erfahrung zu kompensieren. Wohlrab-Sahr resümiert, dass im Rahmen der Konversion „vermittels der Aneignung des Fremden Probleme von Desintegration und Diskreditierung innerhalb des eigenen Kontextes artikuliert, bearbeitet und ‚gelöst‘ werden können.“ (ebd., 22).

Uta Sternbach analysierte in ihrer Masterarbeit mit dem Titel „Frauen konvertieren zum Islam“ aus dem Jahr 2006 ausgehend von dem Konzept der kognitiven Dissonanz Leon Festingers die Konversionsentscheidungen sowie die Bewältigungsstrategien von im Kontext der Konversion auftretenden Dissonanzen von acht von ihr interviewten konvertierten Frauen aus dem deutschen Sprachraum. Wie Sternbach aus Festingers sozialpsychologisch ausgerichteter Theorie herausarbeitet, hat der Mensch ein natürliches Bedürfnis nach Konsonanz. Das heißt, dass er danach strebt, seine Kognitionen (sein Handeln, Fühlen, Denken und Wollen) in einer harmonischen Beziehung sowohl



untereinander als auch zu seiner Umwelt zu erleben. Widersprechen sich diese Elemente, entsteht eine kognitive Dissonanz, die psychisches Unwohlsein hervorruft.

Dieses Unbehagen ruft den Wunsch hervor, die Dissonanzen zu beseitigen oder zu reduzieren. Dies kann entweder durch Veränderung der eigenen Kognitionen, oder durch Veränderung der Umwelt geschehen. Das Ändern von Kognitionen wird erleichtert, wenn sie auf die Zustimmung und Unterstützung anderer Personen trifft. Ist die Bearbeitung der eigenen Kognitionen nicht möglich, können Strategien der Negation dissonanter Elemente, des aktiven Suchens nach Dissonanz reduzierenden Informationen bzw. des Meidens von Dissonanz vergrößernden Informationen, und die Verringerung der subjektiven Relevanz des dissonanten Elements eingesetzt werden. Änderungswiderstände werden dann wirksam, wenn sie größer als die zu bekämpfende Resonanz sind (vgl. Sternbach 2006, 21-23).

Als für sieben ihrer Interviewpartnerinnen für ihre Konversionsentscheidung relevante, kognitive Dissonanz identifizierte Sternbach ein „unbefriedigtes Bedürfnis nach Religiosität“ (ebd., 35), die durch die Konversion zum Islam beseitigt werden konnte. Voraussetzung für die Inbetrachtung des Islam als Option waren Kontakte zu Muslimen. Für die Phase der Beschäftigung mit dem Islam mit Blick auf eine mögliche Konversion stellte Sternbach eine selektive Informationsaufnahme ihrer Respondentinnen fest. Ziel der Selektion war es, Dissonanzen, die im Kontext der Beschäftigung mit dem Islam und der Entscheidung zur Konversion auftraten, zu vermeiden oder zu reduzieren.

Die wesentliche von Sternbach beobachtete Dissonanz kristallisierte sich im Spannungsfeld zwischen den in westlichen Gesellschaften weit verbreiteten Topoi des „patriarchalischen Islam“ und der „modernen Frau“ (ebd., 89). Sie wurde durch die Differenzierung zwischen Islam und Moderne aufgehoben. Durch das „langsame Hereinwachsen in restriktive islamische Verhaltensweisen“ (ebd., 79) wurde Dissonanzen bei der Anpassung an herausfordernde, neue Routinen, die sich aus Geboten und Verboten des Islam ergaben, vorgebeugt. Dissonanzen, die sich in der Auseinandersetzung über die Konversionsentscheidung mit „relevanten Anderen“ einstellten, wurde über die Betonung von Gemeinsamkeiten, oder die Abwendung den von relevanten Anderen begegnet. Sternbach stellt zusammenfassend fest, dass die Konversionsentscheidung bei allen ihrer Respondentinnen über einen längeren Zeitraum

vorbereitet wurde, und die Bewältigung einer Vielzahl von Dissonanzen mit sich brachte. Das Islambild, das die Frauen sich im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit der Religion und den Gelingensbedingungen ihrer Konversion aufbauten, kontextualisierten sie als „Religion der Mitte“ (ebd., 88-91).

Kate Zebiri legte den Schwerpunkt ihrer Untersuchung aus dem Jahr 2007 auf die Identitätsbildungsprozesse ihrer Interviewpartner nach deren Konversion. Sie beobachtete, dass die von ihr interviewten 20 Frauen und zehn Männer ihre Konversion meist als fortlaufenden Prozess beschrieben, der lange nach dem formellen Übertritt zum Islam weiterlief. Der Übertritt selbst fand meist nach einer längeren Phase der Auseinandersetzung mit dem Islam statt (vgl. Zebiri 2007, 8).

Als spezifische Attraktivitätsmomente des Islam nannten zehn der Respondenten die Einheit Gottes (tawhid). Neun verwiesen auf das Aufgreifen sozial und politisch relevanter Themen innerhalb muslimischer Communities. Aus dem Islam abgeleitete Wertvorstellungen, die sich auf soziale, gesellschaftliche und politische Aspekte menschlichen Zusammenlebens beziehen (etwa Solidarität innerhalb einer sozialen oder politischen Gruppe und die Bedeutung von Familie), wurden diesem zwar nicht in Ausschließlichkeit zugeordnet. Allerdings äußerten die Respondenten teils den Eindruck, dass solcherlei Werte in westlichen Gesellschaften nicht mehr gelebt werden würden (vgl. ebd., 57)

Zebiri stellte für ihre Respondenten fest, dass Desillusion in Bezug auf die westliche Gesellschaft als ein signifikanter motivierender Faktor bei der Konversion zum Islam wirksam wird, auch wenn er meist nicht den vorrangigen Faktor darstellt. Dies bedeutet nach der Analyse Zebiris jedoch nicht, dass als ‚westlich‘ angesehene Werte wie Pluralismus, Diversität und Toleranz abgelehnt werden – im Gegenteil. Vor allem auf die Möglichkeit, den Islam frei praktizieren zu können, wurde positiv Bezug genommen. (vgl. ebd., 153) Eine dezidiert politische Motivation zum Übertritt zum Islam konnte Zebiri bei ihren Interviewpartnern nicht feststellen. Demgegenüber stellte sie im Nachgang der Konversion teils eine Politisierung der Sinnbezüge von Respondenten aus ihrem Sample fest (vgl. ebd., 172)

Weiterhin wirkten auf viele der von Zebiri interviewten Konvertiten traditionelle islamische Standpunkte zu Ehe und Familie und daraus hervorgehende, eindeutig definierte Geschlechterrollen attraktiv. Diese wurden teils in Kontrast zur sozialen

Fragmentierung und einem ‚moralischen Verfall‘ in westlichen Gesellschaften gesetzt. Abneigung hatten die Interviewpartner vor allem gegen den Konsum von Alkohol und Drogen, eine ‚laxe‘ Sexualmoral, die Verbreitung von Gewalt und Kriminalität, und den geringen Stellenwert von Religion und Spiritualität (vgl. ebd., 60; 153)

Die meisten von Zebiris Interviewpartnern bekundeten ihre islamische Identität zwar auch nach außen, und richteten einen Teil ihrer Sinnbezüge an islamischen Diskursen aus. Die umfassenden Veränderungen in den Leben der meisten Konvertiten führten im Allgemeinen aber nicht dazu, dass sie sich von ihrer Umwelt entfremdeten, auch wenn in Bezug auf soziale Aktivitäten ein gewisses Maß an Trennung von Nichtmuslimen erfolgte (vgl. ebd., 135)

Esra Özürek hält in ihrer Studie zu deutschen Konvertiten zum Islam aus dem Jahr 2015 als ein prägnantes Ergebnis fest, dass viele der von ihr interviewten Konvertiten sich von Muslimen mit türkischem oder arabischem Migrationshintergrund nachdrücklich distanzierten (vgl. Özürek 2015, 1). Sie interpretiert dies als Versuch, einen Raum für die Aushandlung eines ‚deutschen Islam‘ bzw. ‚postnationalen Islam‘ zu eröffnen, der in Folge den teils sehr polarisierten politischen Debatten um Zugehörigkeit und kulturelle Abgrenzung entzogen werden bzw. den Debatten andere Referenzpunkte bieten kann. Gleichzeitig dient die Distanzierung dazu, den von Özyürek festgestellten Verlust von sozialem Status, der mit der Konversion in eine von der Mehrheitsgesellschaft marginalisierte, türkisch-arabisch geprägte Glaubensgemeinschaft einhergeht, zu kompensieren (vgl. ebd., 8).

Die durch die Konvertiten vorgenommene Trennung zwischen Islam und z.B. türkischer bzw. arabischer Kultur sowie die Integration islamischer Glaubensinhalte und Praktiken in ihr Selbstverständnis und ihren Alltag stellt stereotype und homogenisierende Vorstellungen in Frage, nach denen „Deutsch sein“ und „Muslim werden“ nicht bzw. nur zu einem bestimmten Grad vereinbar sind (vgl. ebd., 2). Ihre Studie beschreibt, wie die von ihr interviewten Konvertiten mit den damit verbundenen Herausforderungen umgehen. Die Schwerpunkte der Betrachtung liegen auf den Wechselbeziehungen zwischen dem jeweiligen Konvertiten und der deutschen Herkunftsgesellschaft, sowie zwischen dem Konvertiten und eingewanderten Muslimen vor dem Hintergrund aktueller politischer Debatten zu der Kompatibilität islamischen Glaubens und islamischer Praktiken mit deutscher Kultur, Islamophobie und Rassismus.

Anabel Inge legte in ihrer Studie „The Making of a Salafi Muslim Woman“ aus dem Jahr 2017 den Fokus auf die Lebenswirklichkeit von „ordinary Salafi women“ (Inge 2017, 221) in Großbritannien. Im Mittelpunkt ihres Erkenntnisinteresses stand, die Anziehungskraft salafistischer Lesarten des Islam auf die 23 von ihr interviewten Respondentinnen zu ergründen. Biografische Faktoren und lokale, soziale und ethnische Kontexte nahmen ihrer Analyse nach zwar teils signifikanten Einfluss auf die Entscheidung der Selbstzuordnung zu einer salafistischen Ausprägung des Islam. Aus diesen ließen sich allerdings keine Muster ableiten. Vorhandener Kontakt zu salafistischen Gruppen wirkte sich, dort wo vorhanden, in der Regel eher als hinderlich denn als förderlich auf einen Übertritt zum Salafismus aus (vgl. ebd., 223).

Für alle ihre Respondentinnen stellte Inge fest, dass der Prozess der Hinwendung zum Salafismus von einer rationalen, prüfenden Perspektive geprägt, und häufig unterbrochen war, sowie keiner linearen Entwicklung folgte (vgl. ebd., 223). Die Attraktivität des Salafismus sieht Inge in seinen von den Respondentinnen als „rein“ klassifizierten Lehren begründet, mittels derer die befragten Frauen ihre persönlichen Unsicherheiten kompensieren und Ambiguitäten, denen sie sich gegenüberstehen, reduzieren konnten. Diese Unsicherheiten und Ambiguitäten bezogen sich zumeist auf religiöse, moralische und geschlechterrollenspezifische Aspekte des Lebens in einer postmodernen, liberalen Gesellschaft. Nach erfolgtem Bekenntnis zum Salafismus fühlten sich die Novizinnen befreit von der „Bürde exzessiver Entscheidungsoptionen“. Für sechzehn der Respondentinnen stellte Inge fest, dass sie mit geringem oder gar keinem Kontakt zu wenigstens einem ihrer Elternteile aufwuchsen (vgl. ebd., 222).

## 5 Analyse der Interviews

### 5.1 Konversionsnarrative<sup>71</sup>

Personen, die sich mit dem Gedanken zur Konversion tragen, werden nur in seltenen Fällen während des Prozesses ihrer Entscheidung zur Konversion und der Konversion selber von Forschern ‚begleitet‘. Dies hat den Grund, dass zumeist kein präkonversioneller Kontakt zwischen ihnen und die Thematik untersuchenden Wissenschaftlern besteht.<sup>72</sup>

Empirische Untersuchungen von Konversionen stützen sich folglich meist auf lediglich postkonversionell erhobene Daten. Dies wird in der Konversionsforschung seit Ende der 1970er Jahre im Zuge der Auseinandersetzung mit dem konstruierten Charakter von Konversionserzählungen verstärkt kritisch reflektiert.

Die zwangsläufige Retrospektivität der Erzählung über ein in der Vergangenheit liegendes Ereignis provoziert die Frage, inwiefern dieses Ereignis ‚objektiv‘ reproduziert werden kann und wie die ‚Authentizität‘ der Rekonstruktion im Text feststellbar ist (vgl. Küsters 2006, 34); denn faktisch steht dem Forscher, wie Rosenthal anmerkt, lediglich die vom Gesprächspartner *erzählte*, die nicht tatsächlich *erlebte* Lebensgeschichte zur Verfügung (vgl. Rosenthal 1995).<sup>73</sup>

Dazu kommt, dass jedwede Vergegenwärtigung vergangener Lebensereignisse notwendig selektiv ist, bestimmte Informationen also ausgeblendet werden (vgl. Wohlrab-Sahr 1999, 486). Während der Konversionserzählung resümiert der Konvertit seine Biografie im Licht seiner Konversion – sie ist der Fixpunkt, auf den sich seine Erzähllogik und –struktur, und somit der Sinn seiner Geschichte, bezieht.

Der Soziologe Bernd Ulmer unterteilt Konversionsnarrative nach drei thematischen Schwerpunkten: Den der Beurteilung der vorkonversionellen Biografie, den der Konversion und den der nachkonversionellen Biografie (vgl. Ulmer 1986, 113). Diese Teile werden meist nicht in ihrer chronologischen Abfolge artikuliert, sondern während der Erzählung bruchstückhaft zirkulär thematisiert.

---

<sup>71</sup> Ausführlich zur Problematik der Konversionsnarrative Wohlrab-Sahr 1999.

<sup>72</sup> Im Rahmen meiner Forschung konnte ich mit einer zukünftigen Konvertitin (R12E) ein Interview führen.

<sup>73</sup> Siehe Kapitel 2.3.2 der vorliegenden Arbeit.

Die nach dem Konversionsereignis stattfindende Datenerhebung ist unter wissenssoziologischen Gesichtspunkten, besonders hinsichtlich der Rekonstruktion der individuellen Gründe zur Konversion, problematisch. Das jeweilige Individuum reflektiert und rationalisiert seine Motivation zur Konversion vor dem Hintergrund seiner neuen sozialen Situation heraus, indem es versucht, Motivation und neue soziale Situation in einen kohärenten Bezug zu seinem neu geordneten (religiösen) Relevanzsystem zu bringen (vgl. Berger 1971, 64-66; Ulmer 1986, 92).

Finke und Stark merken in diesem Zusammenhang an, dass Konvertiten dazu neigen, theologische Aspekte im Kontext der Thematisierung ihrer Konversionsentscheidung besonders zu betonen (vgl. Finke & Stark 2000, 122). Diese Betonung ist vor dem Hintergrund dessen, dass Religion gemeinhin als Rahmen für eine Auseinandersetzung mit einer transzendenten, extramundanen, metaphysischen Kraft und der Entwicklung eines persönlichen Bezugs zu dieser verstanden wird, naheliegend. Sie mag aber gegebenenfalls andere, ebenfalls relevante motivierende Aspekte vernachlässigen oder verdecken.

Weiterhin riskiert das (Sich-)Eingestehen der eventuellen Präsenz eines – vielleicht nicht reflektierten – nichtreligiösen *Um-zu* bzw. *Weil-Motivs*<sup>74</sup> bei der Entscheidung zur Konversion den religiösen Charakter der Entscheidung zumindest zu mindern, wenn nicht zu zerstören (vgl. Wohlrab-Sahr 1999, 491; dieselbe, 2006, 76).

Das erzählende Individuum passt seine Biografie schon während des Konversionsprozesses und verstärkt im Anschluss an die Konversion fortlaufend in Bezug auf den Übertritt an und rekonstruiert<sup>75</sup> sie somit ausgerichtet auf sein neues Deutungssystem. Diese in Rückschau vorgenommene Integration und Kontextualisierung des ‚Neuen‘ in die eigene Biografie dient der Restrukturierung, Weiterentwicklung und Stabilisierung der eigenen Identität. Präkonversionelle Lebenserfahrungen erhalten so eine „neue psychische Wirksamkeit“ (Becker-Schmidt, zitiert nach Hofmann 1997, 19; vgl. Hofmann 1997, 19-20; Ulmer 1986, 109).

---

<sup>74</sup> Nach Alfred Schütz wird zweckorientiertes, reflektiertes Handeln durch ein „Um-zu-Motiv“ hervorgebracht. Die Handlung folgt dabei auf einen vorab gefassten Entwurf dieser Handlung, ist also geplant. Ein „Weil-Motiv“ lässt sich demgegenüber erst nach Vollzug der Handlung rekonstruieren, da es sich erst im Kontext der veränderten Gegenwart (die zum Zeitpunkt des Handelns noch die Zukunft war) materialisiert (vgl. Schütz 2004, 255-260).

<sup>75</sup> Diesen Prozessen unterliegt wie bereits im Methodenteil dieser Arbeit expliziert jede autobiographische Erzählung, da sie stets aus einem spezifischen soziokulturellen Kontext heraus vorgenommen wird.

Dabei werden Art und Inhalt der Erzählung unter Berücksichtigung der jeweiligen sozialen Erzählsituation sowie der den Erzählkontext penetrierenden relevanten gesellschaftlich-kulturellen Normen konzeptualisiert. Sie haben daher nicht nur einen erklärenden, sondern auch einen legitimierenden bzw. validierenden Charakter.

Hier gibt es neben dem Interviewer drei weitere Adressaten: Die alte Bezugsgruppe / der alte Bezugskontext, die neue Bezugsgruppe / der neue Bezugskontext, und das konvertierte Individuum selbst (vgl. Hofmann 1997, 21). Bezüglich der alten Bezugsgruppe erweist sich als besonders ‚erschwerend‘, dass Konversionen aufgrund ihrer Subjektivität und ihres „außeralltägliche[n] Sinnbezug[s] ein beträchtliches kommunikatives Problem“ (Wohlrab-Sahr 1999, 489) in Bezug auf ihre Erklärung darstellen (vgl. ebd.; Ulmer 1986, 93-97). Ulmer fasst dies wie folgt zusammen:

*Während die Realität von dargestellten Ereignissen aus dem Bereich der alltäglichen Erfahrungswirklichkeit (...) vom Zuhörer oft gar nicht in Frage gestellt wird, oder gegebenenfalls durch intersubjektiv zugängliche Beweise unmittelbarer Art (...) jederzeit bestätigbar ist, gehören religiöse Erfahrungen zum Typus von außeralltäglichen Erfahrungen (...), deren Wirklichkeitsstatus nicht gesichert und prinzipiell angreifbar ist (Ulmer 1986, 105).*

Dabei gilt: Je größer die Diskrepanz zwischen prä- und postkonversionellem Alltagsleben und Relevanzbezügen ist, desto größere Anstrengungen müssen in der „biographischen Verarbeitung“ (Hofmann 1997, 19) erbracht werden. In den Worten von Sprondel handelt es sich bei Konvertiten

*immer um mehr oder weniger sozialisierte Subjekte (...), die – per Implikation – bereits eine Weltsicht internalisiert haben, die ihrerseits auf sozialen Interaktionszusammenhängen zu ihrer Plausibilisierung aufruht. (...) Infolgedessen ist ein erheblicher Artikulationsaufwand zur Begründung der Wandlung notwendig, sich selbst, den früheren, nicht zuletzt aber auch den neuen Glaubensgenossen gegenüber. (Sprondel 1985, 552).*

Der neuen Bezugsgruppe – also der Gruppe gegenüber, in die hineinkonvertiert wird – besteht wohl weniger die Notwendigkeit zur Legitimierung der Entscheidung zur Konversion an sich als zum Bekunden und zur Bestätigung des Verhaftetseins in der angenommenen Religion; also der Glaubwürdigkeit der Authentizität der Konversion.

Ulmer beschreibt die soziale Funktion von Konversionserzählungen wie folgt: „Sie besteht darin, daß der Erzähler mittels der Konversionserzählung die soziale Anerkennung als „echter“ Konvertit zu erlangen sucht. Von dieser Anerkennung hängen die sozialen Beziehungen zwischen ihm und anderen ab. Erst wenn der Konvertit die von ihm beanspruchte Konversion als ernsthaft und glaubwürdig vertreten und ausweisen kann und sie damit vom Verdacht befreit, eine vorübergehende Laune oder ein zu strategischen Zwecken vorgetäuschter Gesinnungswandel zu sein, sind die sozialen Beziehungen zwischen ihm und seinen Bezugspersonen auf eine beiderseits anerkannte und gesicherte Grundlage gestellt.“ (Ulmer 1986, 109-112).

Dies gilt sowohl hinsichtlich seiner alten als auch seiner neuen Bezugsgruppe. Aus diesen Überlegungen wird nachvollziehbar, dass die Gruppenzugehörigkeit des Interviewers Einfluss auf die Art und Weise der Konzeptionalisierung der Konversionsgeschichte durch den Konvertiten hat. Je nachdem, welche persönliche Haltung bezüglich seiner Konversion der interviewte Konvertit für den Interviewer antizipiert, wird er seine Konversion unterschiedlich thematisieren, rahmen und akzentuieren (ebd.).

Hinsichtlich des Individuums selbst zeichnen sich Konversionsnarrative durch einen stark selbstreflexiven Charakter aus. Während des Erzählens re-evaluiert die erzählende Person ihre Konversion aus ihrer Perspektive zur Sprechzeit. So fungiert die Konversionserzählung als erneute Positionierung bzgl. der Konversionsentscheidung. Das Erzählen der Konversionsgeschichte ist also auch ein Akt der Selbstvergewisserung. Im Falle einer positiven Evaluation der Konversionsentscheidung bindet das Narrativ das neue religiöse Bezugssystem durch die vorgenommene Validierung stärker an die postkonversionelle Identität. Sie stärkt so die Bindung an das neue Bezugssystem, erhöht die Kohärenz des Lebensentwurfs und reduziert eventuell vorhandene kognitive Dissonanzen.

Rambo äußert einen ähnlichen Gedanken: „Commitment is the consummation of the conversion process. (...) Central to the converting process is the convert's reconstruction of his or her biographical memory and deployment of a new system of attribution in various spheres of life.“ (Rambo 1993, 168-169). Indem der Konvertit die Relevanz und Penetranz seines postkonversionellen Bezugssystems für seine verschiedenen Lebensbereiche reflektierend bilanziert, aktualisiert er seine Selbstverortung innerhalb des religiösen und weltlichen Gefüges.



Konversionserzählungen besitzen also einen dialogischen Charakter, die Aushandlungsprozesse mit den drei genannten Adressaten widerspiegeln und folglich über die direkte Gesprächsbeziehung mit dem Interviewer hinausgehen. Dies gilt es bei der Analyse des Erzählten zu bedenken. Machalek und Snow empfehlen daher, Konversionserzählungen dahingehend zu untersuchen, in welchem Ausmaß sie selbst Teil der Konversion sind und von welchen sozialen Aushandlungsprozessen sie beeinflusst werden (vgl. Machalek & Snow 1984, 185).<sup>76</sup>

Aus den dargestellten Gründen sollten Konversionserzählungen nicht als „Aneinanderreihung objektiver Tatsachen, sondern Bearbeitungen und Interpretationen von Erfahrungen“ (Hofmann 1997, 20) verstanden werden. Der Soziologe Bryan Taylor plädierte daher dafür, Konversionserzählungen lediglich als Datengrundlage zur Analyse der *post*konversionellen Identität, so wie sie sich zum Zeitpunkt der Datenerhebung darstellt, zu betrachten (vgl. Taylor 1976, 18).

Da die Akquirierung ‚neutraler‘ Daten unmöglich ist, kann es folglich nicht das Ziel des Einsatzes rekonstruktiver Verfahren der Biografieforschung sein, die erlebte Lebensgeschichte eins zu eins rekonstruieren zu wollen (vgl. Hofmann 1997, 17; Wohlrab-Sahr 1999, 67-68). Keines der vorhandenen Analyseinstrumente kann für sich beanspruchen, die hinter der Konversion stehende ‚Wahrheit‘ über ihre inhärenten Motive oder den Verlauf der Konversionsentscheidung ‚aufzudecken‘ – wie es uns ganz grundsätzlich ohnehin nicht möglich ist, uns das von einer dritten Person Gesagte bis in sein letztes Detail zu erschließen und zu verstehen, da ‚Verstehen‘ einer anderen Person immer ‚Fremdverstehen‘ bleibt und nie komplett zum Eigenverständnis werden kann. Das ‚Verstandene‘ ist, wie schon im Methodenteil dieser Arbeit dargelegt, bestenfalls immer ein Kompromiss; eine Schnittmenge, die niemals hundert Prozent betragen kann.

---

<sup>76</sup> Wie Rambo festhält, wird ein Konvertit „a full member of the new community through rituals of incorporation“ (ebd., 169-170). Rituale verarbeiten „Situationen und Informationen symbolisch und informieren den, der die *Symbole* kennt. Durch beobachtbare Handlungen in der sichtbaren Welt soll auf Entwicklungen und Festlegungen in sonst nicht sichtbaren Bereichen eingewirkt werden.“ (Weis 2006, 239; Hervorhebungen im Original). Es ist ein „sinngabendes, Sinn und Bedeutung zuschreibendes und Bedeutung und Sinn weitervermittelndes Verhalten“ und ein „Teil funktionierender sozialer Kontrolle.“ (ebd.). Vor dem Hintergrund dessen, dass Konversionsnarrative dialogischen Charakters sind (kommunikative Bezugsgrößen sind wie erwähnt die alte Bezugsgruppe, die neue Bezugsgruppe, die konvertierte Person selber sowie der Interviewer) und sie einer ihnen inhärenten Konstruktionslogik folgen, wäre es interessant zu untersuchen, ob Konversionserzählungen rituellen Charakter aufweisen.

Gleichwohl geben die vom jeweiligen Interviewpartner präsentierten Schwerpunkte seiner Biografie und seiner prä- und postkonversionellen Konversionsgeschichte einen wichtigen Hinweis darauf, was ihm *im Moment des Erzählens* im jeweiligen Zusammenhang wichtig ist, also auf seine *aktuellen* Relevanzen (Wohlrab-Sahr 1999, 487-488). Selbst wenn diese ‚extrinsisch‘ – in Form von durch den Konvertiten imaginierten Legitimations- oder Rechtfertigungsforderungen seiner Bezugsgruppen oder durch reale Begegnungen – an sie ‚herangetragen‘ wurden, werden sie zumindest als relevant genug empfunden, um aufgegriffen und thematisiert zu werden.

Rosenthal weist darauf hin, dass Individuen, deren Lebenswege durch ihnen von außen auferlegte Strukturen „institutionalisiert“ (Rosenthal 1995, 109) sind (z.B. Insassen einer Psychiatrie, eines Gefängnisses oder eines Klosters), nur über beschränkte biografische Handlungsspielräume verfügen. Dies spiegelt sich auf der Ebene der erzählten Lebensgeschichte durch Schwierigkeiten ihrer Verbalisierung wider (ebd.). Dies könnte darauf hinweisen, dass die retrospektive Inszenierung der eigenen Handlungsmacht bei der narrativen Präsentation der eigenen Biografie eine gewichtige Rolle spielt. Dort, wo Schwierigkeiten in der Verbalisierung bestehen, könnten Situationen vorliegen, in denen der Sprecher eine Einschränkung seiner Handlungsmacht erfuhr, z.B. aufgrund einer persönlichen Krise oder durch äußeren Zwang. Eine weitere Erklärungsmöglichkeit könnte sein, dass die befragte Person die Situation noch nicht ausreichend reflektiert bzw. verarbeitet und sich erschlossen hat.

Da Konversionen eine Reevaluation der eigenen Identität im Sinne der Integration ‚neu‘ hinzukommender und der Neujustierung bereits vorhandener ‚Identitätsbausteine‘ beinhalten, liegt die Annahme nahe, dass den die Identität restrukturierenden Faktoren besondere Aufmerksamkeit bei der Thematisierung von Ereignissen innerhalb des eigenen Biografieverlaufs zukommen.<sup>77</sup>

Je nach Wirkmächtigkeit und -tiefe der neu hinzutretenden Aspekte, also im Kontext dieser Arbeit je nach Bedeutung der durch die Konversion zum Islam eingetretene Veränderung im Leben eines bestimmten Individuums, müsste sich dies in unterschiedlicher Stärke in den Interviews widerspiegeln. Dort, wo die eigene Handlungsmacht, identitätsverändernde Einflüsse der Konversion und Selbstreflexion

---

<sup>77</sup> Der Soziologe Martin Kohli formuliert einen ähnlichen Gedanken: „Ereignisse und Handlungen, die nach Einordnung, Verarbeitung, Normalisierung rufen“ (Kohli 1988, 40), evozieren nach seinen Beobachtungen biografische Erörterung.

zusammenfallen, müssten die durch die Annahme des Islam eingetretene Veränderungen folglich besonders tiefe Wurzeln geschlagen haben – auch im ex post, also im nach der Konversion konstruierten und im neuen Bewertungskontext konzeptualisierten Konversionsnarrativ.

Im Analyseteil meiner Arbeit versuche ich, die Bezüge des jeweiligen Konvertiten wiederzugeben und einzuordnen, wie sie von ihm zum Zeitpunkt des Interviews dargestellt werden. Damit maße ich mir jedoch nicht an, letzte und einzig valide Bewertungsinstanz seiner biografischen religiösen und sozialen Entwicklung zu sein. Die Ergebnisse meiner Analyse sind als Interpretationen zu verstehen, die in erster Linie Annahmen hinsichtlich des *Zugangs* meiner Respondenten zum Islam darstellen. Dies erläutere ich in meinen Schlussfolgerungen im Zuge der Integration meiner Grounded Theory.

## **5.2 Vorstellung der Respondenten**

In diesem Abschnitt der Arbeit stelle ich in Kürze die Rahmendaten meiner Respondenten dar. Um Doppelungen so weit als möglich zu vermeiden, beschränke ich mich in der Kurzvorstellung auf Basisinformationen zu meinen Interviewpartnern. Dabei lege ich nicht sämtliche mir zur Verfügung stehenden persönlichen Informationen zu den jeweiligen Personen offen, um ihre Identität zu schützen. Es werden nur diejenigen Angaben gemacht, die im Kontext der vorliegenden Arbeit relevant sind.

Die Respondenten sind jeweils mit einem „R“ für „Respondent“ und einer arabischen Ziffer, die die jeweilige Person über den Verlauf der Arbeit hinweg abstrakt identifizierbar macht, sowie mit dem Buchstaben „D“ für Deutschland, „E“ für England, und „F“ für Frankreich bezeichnet. In Folge kann die Arbeit sowohl linear, d.h. kapitelweise, als auch quer gelesen werden, indem man über die jeweiligen thematischen Abschnitte der vorliegenden Arbeit der Geschichte, den Relevanzen und den Einstellungen sowie Einstellungsentwicklungen eines einzelnen Respondenten folgt.

Zu Anfang eines jeden thematischen Abschnitts fasst eine Synopse die relevanten Erkenntnisse aus den Interviews zusammen. In Folge werden sie in Bezug auf den jeweiligen Respondenten expliziert. Dabei werden besonders eindruckliche Passagen aus den Interviews zitiert.

### 5.2.1 Synopse

Unter meinen insgesamt 27 Interviewpartnern befanden sich 15 Frauen und zwölf Männer. In Berlin interviewte ich neun Respondenten, in London elf und in Paris sieben Personen. Die Kontaktaufnahme mit meinen Respondenten erfolgte wie bereits in den Kapiteln 2.3.4 – 2.3.6 erörtert.

Nicht alle meiner Interviewpartner waren Herkunftsdeutsche bzw. -britten oder -franzosen; acht (R1D, R2D, R9D, R10E, R12E, R18E, R19E, R22F) von ihnen hatten einen Migrationshintergrund<sup>78</sup>. Die Eltern dreier Respondenten (R1D, R9D, R19E) waren Muslime; die befragten Personen praktizierten den Islam jedoch bis zu ihrer Rückbesinnung auf den muslimischen Glauben nicht. Voraussetzung für ihre Inklusion in die Befragung war nicht ihre ethnische oder religiöse Herkunft, sondern ihre Einbettung in die deutsche, englische oder französische Kultur und Gesellschaft.

Die Aufnahme dieser Personen in mein Sample erfolgte, um die Variationsbreite und Aussagekräftigkeit der emergierenden Konzepte zu erhöhen. Dabei zeigten sich weder in Bezug auf den Migrationshintergrund noch in Bezug auf die Glaubenszugehörigkeit der Eltern Unterschiede hinsichtlich des Zugangs der Personen zum Islam und der Ausbildung ihres individuellen Islamverständnisses.

Das Alter meiner Respondenten reichte von 17 bis Anfang 60. Elf von ihnen befanden sich zum Zeitpunkt ihrer Konversion in der Altersspanne von 20 bis 29 Jahren, sieben im Alter zwischen 16 und 19, vier waren zwischen 30 und 37 Jahre alt und zwei Anfang fünfzig. Grob spiegelt die Altersstruktur meiner Interviewpartner das Resümee Goorens wieder, der basierend auf seiner Analyse verschiedener Konversionsstudien festhielt, dass Konversionen u.a. in Westeuropa meistens in der Altersspanne zwischen 15 und 25 Jahren stattfinden.<sup>79</sup>

Drei Personen konvertierten Ende der 1970er Jahre, zwei Ende der 1980er, eine Respondentin Ende der 1990er Jahre und 17 Respondenten zwischen 2001 und 2011, wobei der Großteil von ihnen (13 Personen) in der zweiten Hälfte der 2000er Jahre konvertierte. Diese Häufung der Konversionen seit dem Jahr 2001 lese ich als Hinweis darauf, dass der Islam seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 großes

---

<sup>78</sup> Die vorliegende Arbeit versteht Migrationshintergrund als dann gegeben, wenn die betreffende Person „selbst oder mindestens ein Elternteil nicht mit deutscher Staatsangehörigkeit geboren ist.“ (Statistisches Bundesamt 2013b, 26).

<sup>79</sup> Vgl. Gooren 2010, 135.

öffentliches Interesse erfuhr und somit in der Lebenswelt der Respondenten thematisch relevant und später zu einer Übernahme-Option wurde.

Auch könnte eine Rolle spielen, dass der muslimische Bevölkerungsanteil in Deutschland, England und Frankreich seit den 1970er Jahren signifikant gewachsen ist und sich so im Alltag konkrete Berührungspunkte zwischen Muslimen und Nichtmuslimen ergeben. Die Bedeutung persönlichen sozialen Kontakts zu Muslimen im Vorfeld einer Konversion wurde von den meisten meiner Interviewpartner herausgestellt. Das Bildungsniveau meiner Respondenten war hoch: 14 Respondenten (R1D, R2D, R3D, R7D, R10E, R12E, R13E, R16E, R18E, R19E, R20F, R21F, R24F, R26F) hatten die Berechtigung zu einem Hochschulstudium, 9 von ihnen (R7D, R10E, R13E, R16E, R18E, R19E, R20F, R24F, R26F) erlangten einen Hochschulabschluss. 11 Personen (R2D, R3D, R4D, R5D, R7D, R8D, R11E, R15E, R17E, R22F, R23F) hatten eine Ausbildung absolviert, zwei (R26F, R27F) befanden sich in einer Ausbildung, ein Respondent (R8D) bereitete sich auf ein Studium vor und ein Interviewpartner (R9D) war Schüler. Alle befanden sich entweder in einem Arbeitsverhältnis, einer (Schul)Ausbildung oder kümmerten sich Vollzeit um ihre Familie. Keiner meiner Respondenten war arbeitslos.

Die Eltern von drei interviewten Personen (R1D, R8D, R13E) hatten sich in ihrer Kindheit scheiden lassen, fünf (R1D, R8D, R12E, R23F, R24F) wuchsen bei einem alleinerziehenden Elternteil auf. Sechs (R1D, R2D, R8D, R10E, R12E, R23F) hatten in ihrem Elternhaus Brüche erfahren und / oder dort starke Konflikte erlebt und drei Interviewpartner (R1D, R2D, R10E) waren in ihrer Jugend im kriminellen Drogenmilieu unterwegs gewesen.

Letzteren half der Islam meiner Interpretation nach dabei, Drogen und kriminelle Betätigung hinter sich zu lassen. Die Beschäftigung mit Grundfragen des Seins und die sukzessive Ausbildung ihres individuellen spirituellen Zugangs zum Islam unterstützte sie dabei, einen tieferen Sinn in ihrem Leben zu finden und sich zu stabilisieren. Denjenigen Personen, die in ihrer Kindheit und Jugend starken familiären Konflikten ausgesetzt waren, half die neu gefundene Spiritualität, diese Erlebnisse zu verarbeiten und teils ihren Frieden damit zu machen.

Fast alle der weiblichen Interviewpartner beschäftigten sich stark mit der Frage nach dem Tragen des Kopftuches. Dort, wo dies zutrifft, nehme ich kurz Bezug zu diesem Thema, und der getroffenen Entscheidung.

### **5.2.2 Kurzvorstellung der Respondenten**

*Respondent 1* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 35 Jahre alt, deutscher Staatsangehörigkeit und lebte seit seiner Geburt in Berlin. Den größten Teil seiner Kindheit und seine gesamte Jugend verbrachte er in Berlin-Neukölln. Seine Eltern ließen sich scheiden, als er noch Kind war. Er wuchs in Folge bei seiner Mutter auf. Sein Vater hatte einen arabisch-muslimischen Migrationshintergrund, praktizierte den Islam aber nicht. Seine Mutter war zunächst praktizierende, gläubige Christin, bis sie zum Islam konvertierte. In seiner Jugend bewegte er sich im kriminellen Jugendbandenmilieu und machte Drogen- sowie Gewalterfahrungen. Er praktizierte den Islam seitdem er etwa 19 Jahre alt war, also seit ca. 16 Jahren. Zum Zeitpunkt des Interviews war er in der Jugendarbeit tätig und mit einer praktizierenden Konvertitin zum Islam verheiratet.

*Respondent 2* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 29 Jahre alt. Er wurde in Guinea-Bissau geboren und lebte seitdem er sechs Jahre alt war in Berlin. Er kam aus einer Diplomatenfamilie, die in Berlin-Wedding lebte. Auch er bewegte sich in seiner Jugend im kriminellen Drogenmilieu, was zum Bruch mit seiner Familie führte. Er sprach die šhahāda zum ersten Mal im Alter von 19 Jahren und erneut ein Jahr später. Seitdem praktizierte er den Islam. Zum Zeitpunkt des Interviews war er als Bestatter tätig und mit einer den Islam praktizierenden Türkin verheiratet.

*Respondentin 3* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 27 Jahre alt. Sie wurde in Ost-Berlin geboren, das damals noch zur DDR gehörte. Sie konvertierte, als sie 23 Jahre alt war. Nach einer Zeit der Auseinandersetzung mit dem Thema entschied sie sich für das Tragen des Kopftuchs. Zum Zeitpunkt des Interviews lebte sie in einer großen Stadt in Nordrhein-Westfalen, war im pädagogischen Bereich tätig und mit einem praktizierenden Konvertiten zum Islam verheiratet.

*Respondentin 4* war gebürtige Berlinerin und zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 Anfang vierzig. Sie war bei ihrer Konversion Anfang 20, praktizierte den Islam zunächst aber nicht und trug auch kein Kopftuch. Zum Zeitpunkt des Interviews war sie wohnhaft in Berlin, arbeitete als Bankangestellte und war mit einem türkischstämmigen Muslim verheiratet.

*Respondent 5* war gebürtiger Berliner und zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 Anfang dreißig. Er war zehn Monate vor dem Interview zum Islam konvertiert. Zum Zeitpunkt des Interviews war er wohnhaft in Berlin, arbeitete als Bürokaufmann und war ledig.

*Respondentin 6* war gebürtige Berlinerin und zum Zeitpunkt des Interviews im Herbst 2010 53 Jahre alt. Sie konvertierte im Alter von 29 Jahren. Für das Tragen des Kopftuchs entschied sie sich nach einiger Zeit. Zum Zeitpunkt ihrer Konversion war sie bereits mit einem sudanesischen Muslim verheiratet, der nach einer Lebenskrise begonnen hatte, den Islam zu praktizieren. Zum Zeitpunkt des Interviews war sie wohnhaft in Berlin und nicht berufstätig, sondern kümmerte sich um ihre Familie.

*Respondent 7* war ebenfalls gebürtiger Berliner und zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2009 34 Jahre alt. Er konvertierte, als er 31 Jahre alt war. Er war zum Zeitpunkt des Interviews wohnhaft in Berlin, arbeitete in einem kleinen Unternehmen und war nicht verheiratet.

*Respondent 8* kam aus Ostberlin und war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 18 Jahre alt. Er war eine Woche vor dem Interview konvertiert. Zum Zeitpunkt des Interviews wohnte er in Berlin bei seiner Mutter, besuchte studiumsvorbereitende Kurse und war ledig.

*Respondent 9* kam aus einer türkisch-alevitischen Familie und war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 17 Jahre alt. Er hatte zehn Monate zuvor begonnen, den Islam zu praktizieren, wobei er sich zunächst dem sunnitischen Islam zuordnete. Zwei Monate vor dem Interview war er zum schiitischen Islam übergetreten. Er lebte in Berlin bei seinen Eltern und besuchte noch die Schule.

*Respondent 10* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2010 Ende vierzig. Gebürtig aus Trinidad und Tobago, wo er im Alter von 16 Jahren zum Islam konvertiert

war, lebte er seit 1990 in London. Er arbeitete zum Zeitpunkt des Interviews als Imam und war verheiratet. Die Familie stand kurz vor ihrer Auswanderung nach Saudi-Arabien.

*Respondentin 11* kam gebürtig aus Nordengland und war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2010 ca. sechzig Jahre alt. Sie konvertierte, als sie Ende zwanzig war. Sie begann zeitgleich, den Islam zu praktizieren und das Kopftuch zu tragen, und heiratete einen praktizierenden Muslim. Zum Zeitpunkt des Interviews lebte sie seit vierzig Jahren in London und arbeitete als Buchhaltungsassistentin.

*Respondentin 12* kam gebürtig aus den USA (Texas), wo sie in schwierigen familiären Verhältnissen aufwuchs und lebte seit einigen Jahren in London, wo sie als selbstständige Pilateslehrerin arbeitete. Sie war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2010 Anfang 30 und erwog, zum Islam zu konvertieren.

*Respondent 13* war gebürtiger Bonner und zum Zeitpunkt des Interviews im Herbst 2009 31 Jahre alt. Er war im Alter von 25 Jahren nach London gezogen, wo er konvertierte und eine Britin mit sri-lankischen Wurzeln heiratete. Er arbeitete zum Zeitpunkt des Interviews als freiberuflicher Kommunikationsdesigner.

*Respondentin 14* war zum Zeitpunkt des Interviews im Frühjahr 2010 57 Jahre alt. Sie konvertierte, als sie Mitte zwanzig war. Damals war sie schon mit ihrem mäßig den Islam praktizierenden, ägyptisch-stämmigen Ehemann verheiratet, von dem sie sich zum Zeitpunkt des Interviews scheiden ließ. Das Kopftuch legte sie erst nach einer Weile an, da ihr Ehemann dagegen war. Sie war nicht berufstätig gewesen, sondern konzentrierte sich auf ihre Familie.

*Respondent 15* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2010 20 Jahre alt. Er konvertierte mit 16 Jahren, arbeitete als Leiter eines Londoner Einzelhandelsgeschäft und war nicht verheiratet.

*Respondentin 16* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2010 Mitte 40. Sie konvertierte im Alter von zwanzig Jahren zum Sufismus. Trotzdem sie sich intensiv mit



möglichen Gründen, das Kopftuch anzulegen, intensiv auseinandersetzte, und zu dem Schluss kam, dass dies für muslimische Frauen Pflicht sei, konnte sich nie überwinden, es zu tragen. Sie führte die Londoner Gruppe des Sufi-Ordens, dem sie angehörte, und war mit einem praktizierenden Muslim verheiratet.

*Respondentin 17* war irisch-stämmig und zum Zeitpunkt des Interviews im Winter 2009 Anfang 20. Sie war anderthalb Jahre vor dem Interview konvertiert und trug seitdem das Kopftuch. Sie arbeitete in einem Londoner Schmuckgeschäft und war nicht verheiratet.

*Respondentin 18* stammte aus Sri Lanka und war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2010 Ende 50. Sie konvertierte mit Anfang 20 und heiratete einen praktizierenden Muslim. Während der Aufenthalte der Familie in Malaysia und Saudi-Arabien legte sie das Kopftuch an und behielt dies bei, als sie nach London zogen. Sie war Ärztin, aber zum Zeitpunkt des Interviews nicht arbeitstätig und kümmerte sich um ihre Familie.

*Respondent 19* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2010 Anfang 30 und zog für sein Studium von Liverpool nach London. Er hatte muslimisch-nepalesische Wurzeln, besann sich aber erst als er Anfang 20 war auf den Islam. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitete er in London als Arzt und war nicht verheiratet.

*Respondentin 20* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 38 Jahre alt und lebte in Paris. Sie war ein Jahr zuvor konvertiert, praktizierte den Islam „mäßig“ und trug kein Kopftuch. Zum Zeitpunkt des Interviews ließ sie sich zur Sozialhelferin umschulen und war nicht verheiratet.

*Respondentin 21* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 23 Jahre alt und lebte in Paris. Sie konvertierte im Alter von 18 Jahren und begann mit ihrer Konversion, das Kopftuch zu tragen. Sie war gelernte Kauffrau, arbeitete zum Zeitpunkt des Interviews jedoch nicht, sondern kümmerte sich um ihre Familie. Sie heiratete nach ihrer Konversion einen marokkanisch-stämmigen Muslim, der aufgrund ihrer Konversion begann, sich eingehender mit seinem Glauben zu beschäftigen und zu praktizieren.

*Respondentin 22* hatte kongolesische Wurzeln, war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 23 Jahre alt und lebte in Paris. Sie war anderthalb Jahre vor dem Interview konvertiert, legte bald das Kopftuch und heiratete einen konvertierten Franko-Engländer. Sie hatte eine Ausbildung als Sekretärin und war zum Zeitpunkt des Interviews nicht arbeitstätig, sondern konzentrierte sich auf ihre Familie.

*Respondent 23* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 Anfang 53 und lebte in Paris. Er war eine Woche vor dem Interview konvertiert und beabsichtigte, eine muslimische Bekannte zu heiraten. Er arbeitete als Reiseversicherungsfachmann für Nichtregierungsorganisationen.

*Respondent 24* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 25 Jahre alt und lebte in einem Pariser Vorort. Sie konvertierte im Alter von 17 Jahren. Nach einer Phase der Auseinandersetzung mit dem Thema entschied sie sich für das Tragen des Kopftuchs. Sie hatte Kunstgeschichte studiert und arbeitete zum Zeitpunkt des Interviews in der Personalabteilung einer Firma.

*Respondentin 25* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2011 53 Jahre alt und lebte in einem Vorort von Paris. Sie war im Alter von 51 Jahren zum Sufismus konvertiert und trug kein Kopftuch. Zum Zeitpunkt des Interviews war sie als Künstlerin tätig und in zweiter Ehe mit einem Nichtmuslim verheiratet.

*Respondentin 26* war zum Zeitpunkt des Interviews im Sommer 2010 31 Jahre alt und lebte in London. Sie sprach im Alter von 30 Jahren das erste Mal die šhahāda und wiederholte dies kurze Zeit vor dem Interview. Zu diesem Zeitpunkt praktizierte sie mäßig und trug kein Kopftuch. Sie arbeitete im Online-Marketing und war nicht verheiratet.

*Respondent 27* war zum Zeitpunkt des Interviews im Herbst 2010 22 Jahre alt und lebte in Paris. Er war ein Jahr zuvor konvertiert. Zum Zeitpunkt des Interviews machte er eine

Ausbildung zum Podologen und war in einer Beziehung mit einer muslimischen, mäßig praktizierenden Frau.

### **5.3 Präkonversionelle Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen**

#### **5.3.1 Bezug zum Islam vor der Konversion**

##### **5.3.1.1 Synopse**

Sechs meiner Interviewpartner (R6D, R13E, R18E, R20F, R24F, R27F) waren dem Islam gegenüber, bevor er für sie als Option relevant wurde, positiv bzw. offen eingestellt. Drei von ihnen (R13E, R18E, R27F) hatten zu diesem Zeitpunkt muslimische Freunde.

Zwei der Respondenten (R1D, R22F) gaben an, dem Islam gegenüber gleichgültig desinteressiert gewesen zu sein. Eine Respondentin (R14E) interessierte sich im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Religion ihres muslimischen Ehemanns für den Islam.

Insgesamt elf Respondenten (R2D, R3D, R4D, R5D, R7D, R8D, R9D, R12E, R15E, R16E, R25F) waren vor ihrer Konversion dem Islam gegenüber negativ eingestellt. Die Häufung bei den deutschen Interviewpartnern fällt dabei ins Auge: Von neun Befragten hatten sieben (R2D, R3D, R4D, R5D, R7D, R8D, R9D) einen negativen Bezug zum Islam. Vier Respondenten empfanden den Islam vor ihrer Auseinandersetzung mit der Religion als fremdartig und unverständlich (R5D, R7D, R16E, R25F). Zwei (R5D, R15E) empfanden die ihnen bekannten orthopraktischen Vorgaben als übertrieben. Weitere zwei (R2D, R3D) waren ihm aufgrund negativer Erfahrungen mit Muslimen negativ gegenüber eingestellt. Zwei bezeichneten sich in der Rückschau als ängstlich-distanziert gegenüber einer als sich abgrenzend und geschlossenen wahrgenommenen Community.

Eine Interviewpartnerin (R4D) lehnte den Islam aufgrund negativer Stereotype hinsichtlich der Behandlung und der Rolle von Frauen im Islam ab, während eine weitere (R12E) dem Islam aus demselben Grund skeptisch gegenüber eingestellt war. Ein Respondent (R5D) lehnte den Islam aufgrund seiner Assoziation von Islam und Terrorismus ab und ein dritter (R7D) aufgrund seiner jüdischen Abstammung. Ein Interviewpartner (R8D) empfand eine allgemeine, unspezifische Skepsis gegenüber jeglicher Religion und ein Respondent (R9D) verspürte dem Islam gegenüber Hass.

Insgesamt zehn Interviewpartner (R2D, R3D, R4D, R5D, R6D, R7D, R8D, R9D, R16E) gaben an, vor dem Beginn ihrer aktiven individuellen Auseinandersetzung mit dem Islam über wenig Wissen bezüglich der Religion verfügt zu haben, während zwei (R15E, R22F)

sagten, sie hätten gar nichts über den Islam gewusst. Auch hier ist hier die Häufung bei den deutschen Respondenten sehr auffällig: Von neun Befragten gaben acht an, wenig über den Islam zu wissen (R2D, R3D, R4D, R5D, R6D, R7D, R8D, R9D), während zwei Befragte in England (R15E, R16E) und eine Befragte in Frankreich (R22F) angaben, sie hätten wenig oder kein Wissen über den Islam gehabt.

### **5.3.1.2 Respondenten aus Deutschland**

Die Mutter von *Respondent 1* war vom Christentum zum Islam konvertiert und war gläubige, praktizierende Muslima. Er hatte weder an der christlichen noch an der islamischen Erziehung, die sie ihm angedeihen ließ, Interesse.

*Respondent 2* hatte eine ablehnende Haltung gegenüber dem Islam, die auf seinen persönlichen Erfahrungen mit delinquenten Türken und Arabern in seinem Kiez Berlin-Wedding, den Stereotypen seiner Eltern bezüglich der Behandlung von Frauen im Islam und der negativen Berichterstattung über den Islam beruhte:

bei der suche war der islam war das LETZTE, was ich haben wollte, war wirklich so, um gottes willen so, und aber . man ist genau da gelandet, wo man es nicht wollte so.

*Respondentin 3* wusste aufgrund ihrer ostdeutschen, atheistischen Sozialisation kaum etwas über den Islam. Auch religiöse und praktizierende Christen kannte sie nur wenige, doch brachte sie diesen Sympathie gegenüber, da sie sie als freundliche und aufrichtige Menschen empfand. Sie kam während eines Frankreichaufenthalts nach ihrem Abitur über arabische Muslime das erste Mal mit dem Islam in Kontakt. Einige der negativen Verhaltensweisen der neuen Bekannten, wie dass sie ihre Kinder schlugen, wenn diese nicht beteten, wusste sie damals noch nicht vom Islam zu trennen.

Das Schlagen von Kindern ging für sie nicht konform mit der Vorstellung eines barmherzigen Schöpfers. Sie diskutierte mit den Bekannten über dieses Thema und die von ihr bis dahin noch verfochtene Evolutionstheorie und ließ sich schließlich von der Logik der Argumentation einer der Muslime vom islamischen Konzept der Schöpfung überzeugen. Sie begann, sich tiefer für den Islam zu interessieren und stellte ihrem Gesprächspartner Fragen, etwa nach dem Sinn von Paradies und Hölle.

Sie war sich nicht sicher, ob sie in der heutigen Situation konvertiert wäre, da dieser Schritt ein „gewisses Maß an Offenheit“ erfordere, die sie in den aufgeheizten Diskussionen um den Islam zum Zeitpunkt des Interviews nicht mehr erkennen konnte.

Das Islambild von *Respondentin 4* war vor dem Kennenlernen ihres zukünftigen muslimischen Ehemanns von dem in der deutschen Mehrheitsgesellschaft prävalenten negativen Stereotyps bezüglich der Behandlung von Frauen bestimmt.

*Respondent 5* bereiste mit seinen Eltern als Tourist Tunesien und Ägypten. Mit der lokalen muslimischen Kultur hatte er nicht viel Berührung, doch er erinnert sich noch an den Gebetsruf, den er in seiner Wirkung als befremdlich empfand:

(...) dann hat man natürlich schon dieses gefühl so, oh, was ist denn jetzt los, . so ein bisschen beengtes gefühl vor allem, wenn man dann sieht, die ganzen verkäufer von den läden, die dich GERADE noch versuchen die ganze zeit zu überreden, irgendetwas zu kaufen, sind plötzlich ganz ruhig und gehen irgendwo hin, wo man, wo man nicht sieht, wohin sie jetzt gehen, dann denkt man sich, okay (...).

Er assoziierte den Islam vor allem mit Terroranschlägen. Das den Gläubigen abverlangte fünf Mal tägliche Beten empfand er als Zeitverschwendung ebenso wie das intensive Studium der religiösen Schriften.

*Respondentin 6* hatte in der Schule die wesentlichen Inhalte der islamischen Religion oberflächlich kennengelernt. Sie hatte nie „Angst“ vor dem Islam:

komischerweise nicht (...) als ich mit 16 mit meiner mutter in der volkshochschule einen vortrag war (lacht) über den islam, da kamen hinterher so alte nachbarinnen, die da auch drinnen waren, kamen zu mir gleich, meinten: „heirate bloß nie einen moslem.“ . und komischerweise hatte ich das nicht verSTANDEN, warum die das GESAGT haben zu mir. . und da habe ich schon gemerkt, dass man . die dinge auch ganz unterschiedlich auffassen kann.

Sie heiratete mit 19 Jahren ihren muslimischen, aus dem Sudan stammenden heutigen Ehemann, den sie Mitte der siebziger Jahre bei einer Berlinreise kennen gelernt hatte. Ein Jahr später bekamen sie ihr erstes Kind. Ihr Mann praktizierte damals nicht, fand aber später während einer Lebenskrise zurück zum Islam und brachte den Kindern das Beten bei, während sie eine Zuschauerposition einnahm. Sie bemerkte, dass es ihm nach seiner Rückbesinnung auf den Islam besser ging und dies auch positive Auswirkungen auf die Familie hatte. Ihr Mann drängte sie nie zur Konversion oder dazu, sich mit dem Islam zu beschäftigen, was sie als eine gute Entscheidung bezeichnet, da ihr so der Freiraum blieb, die Beschäftigung mit dem Thema selbst zu initiieren und in ihrem eigenen Tempo zu vollziehen.

*Respondent 7* hatte aufgrund seiner israelisch-jüdischen Abstammung „naturgemäß“ eine starke Abneigung gegen den Islam aufgrund des „Feindbilds“, mit dem er aufwuchs. Daher fiel es ihm sehr schwer, sich überhaupt auf eine Auseinandersetzung mit dem Islam einzulassen. Das erste Mal nahm er den Koran 1999, sieben Jahre vor seiner Konversion, zur Hand, als er ihn bei einem Freund fand. Gleich in der Einleitung fand er eine Stelle über kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Juden, die ihm nicht gefiel, so dass er das Buch sogleich wieder weglegte. Aufgrund der Terroranschläge des 11. September wurde in seinem Freundeskreis oft über den Islam diskutiert. Mit der Zeit wurde ihm in diesen und allgemeinen philosophischen Diskussionen über Religion bewusst, wie wenig er über den Islam tatsächlich wusste.

*Respondent 8* war anfangs sehr skeptisch, da er Religion an sich mit negativen Dingen assoziierte.

*Respondent 9* kam aus einer alevitischen Familie. Aufgrund dessen, was seine Eltern ihm über den Islam beigebracht hatten und allgemein seiner negativen Grundeinstellung gegenüber den Islam begann er, den Islam zu hassen, Muslime abzulehnen und sich in politischen Auseinandersetzungen wie im Nahen Osten und der Türkei aus Prinzip heraus dementsprechend zu positionieren:

(...) die musLIME waren bei mir IMMER SCHULD, eGAL was LOS IST.

Seine Abneigung gegen den Islam war emotional tief in ihm verwurzelt.

### **5.3.1.3 Respondenten aus England**

*Respondent 10* thematisierte seine Perzeption des Islam vor seiner Konversion nicht.

*Respondentin 11* war zum Zeitpunkt des Interviews seit 42 Jahren mit einem Muslim verheiratet, der zum Zeitpunkt der Heirat nur gelegentlich praktizierte. Sie lernten sich in London über gemeinsame Freunde kennen. Zu diesem Zeitpunkt wusste sie noch nichts über den Islam.

*Respondentin 12* befand sich zum Zeitpunkt des Interviews vor der anstehenden Entscheidung für oder gegen ihre Konversion in einem starken Zwiespalt. Die Option der Konversion überhaupt in Betracht zu ziehen war extern durch die Liebe zu ihrem Freund induziert. Sie hatte den indisch-stämmigen, muslimischen Mann zwei Jahre vor Stattfinden des Interviews kennen und lebte seitdem mit ihm zusammen. Sie diskutierten schon am Abend ihres Kennanlernens über Kinder und Religion. Sie wollte eine Familie gründen und Kinder haben. Ihm war es wichtig, eine Muslima zu heiraten.

Sie machte sich Gedanken darüber, welche seiner Verhaltensweisen kulturell und welche islamisch bedingt waren auch vor dem Hintergrund dessen, dass sie manche seiner Einstellungen nicht befürwortete. Dies fokussierte sich vor allem auf die Beziehung zu seinen Eltern, zu denen er eine sehr enge Verbindung hatte. Sie hatte zu ihnen aufgrund entgegenstehender kultureller Prägungen eine sehr schwierige Beziehung.

Sie gab an, zunächst ihm zuliebe konvertieren zu wollen, was ihn sehr stolz und glücklich gemacht habe, und nicht aus eigener Überzeugung. Sie nahm die Religion und den Schritt der Konversion aber ernst genug, um sich im Vorfeld mit dem Islam auseinanderzusetzen und zu versuchen, ihren eigenen Zugang zu der Religion zu finden. In diesem Kontext wurde ihr klar, dass der Schritt der Konversion doch kein so irrelevanter und bedeutungsloser war, wie sie zuvor behauptet hatte, sondern von ihr zumindest psychologisch Opfer erforderte. Eine dies verdeutlichende Passage ist die folgende:

the other day, we're joking around because i've always wanted to be cremated, and OBVIOUSLY in islam you have to be buried. and we were at our dinner table and we're joking around about some insurance thing and this and that. and i just sat on his table and i was like, i'm going to be buried for you. i mean, it's not something i ever wanted. so there's been a lot of pending negotiations 'cause i was like, oh, well, yes, you're converting, yes, you have to be BURIED but we are not going to be buried together. and i was like, wait a second, if i was going to be six feet under in the earth for YOUR ass, YOUR ass better be next to mine. i mean, it's not going to happen any other way.

Obwohl er selbst islamischen Vorgaben nicht folgte, war es ihm wichtig, dass ihre Kindern als Muslime erzogen werden. Sie hatte unter der Bedingung, dass die Kinder dazu erzogen würden, alles – inklusive ihres eigenen Glaubens – in Frage zu stellen, keine Einwände.

Die Rolle der Frau im Islam war das zentrale Thema, das sie sich erschließen und zu dem sie eine Position für sich finden müsse:

for ME, my main personal concern is that i have not been able to dress yet as a woman in islam because i'm a huge feminist. and i picked up one book on islam and it was written by a WOMAN, which is why i bought the book, and in the very beginning introduction, she said the worst thing that happened to women is feminism. and i couldn't read the book. i just . i cannot agree with her. i mean, i will read a book on a religion opposite that person's interpretation of the religion. so, for ME, the big question is how . what is a woman's role in islam and how do they play up?

*Respondent 13* hatte schon zehn Jahre vor seiner Konversion begonnen, sich mit der islamischen Kultur und Religion auseinanderzusetzen. Kontakte zu Muslimen hatte er schon seit Grundschulzeiten. Seinerzeit hatte er das Gefühl, dass er von allen Religionen dem Islam am Nächsten stehe und er sich am ehesten für den Islam entscheiden würde,



wenn er eine Religion wählen müsste. Im Studentenwohnheim lebte er mit Muslimen zusammen und stellte dort fest:

(...) es gibt eigentlich keine Unterschiede zwischen denen- denen und MIR. da gibt es kein „denen und mir“, wir sind eigentlich . wir sind a) einmal gleich sowieso, aber ähm wenn ich das von- von- von ähm vom MENSCHLICHEN her aber auch von dem, was wir WOLLEN, also so vom- was ich- ich habe mal festgestellt, das, was ich vom leben ERWARTE und woran ich in meinem leben GLAUBE, wo es mir wichtig war, das ging (...) genau mit dem überein so.“

Während seines Studiums hatten muslimische Freunde ihn ein paar Mal in die Moschee mitgenommen und ihm die Bewegungen beim Beten gezeigt, so dass er mit ihnen mitbeten konnte. Alle Muslime, mit denen er bis zu seiner Konversion interagierte, waren sehr tolerant und offen, nicht engstirnig, er konnte mit ihnen zwanglos über alles reden. So fiel ihm ein relativ entspannter Umgang mit der Religion nicht schwer.

*Respondentin 14* erzählte, dass ihr in der Schule zum Beispiel im Geschichtsunterricht im Kontext der Kreuzzüge eine negativ geprägte Sichtweise auf den Islam präsentiert wurde, in der Muslime als Ungläubige und „the bad side of things“ dargestellt wurden.

Sie heiratete einen ägyptischen Muslim, von dem sie sich zum Zeitpunkt des Interviews scheiden ließ. Mitte der siebziger Jahre lebten sie in einem Viertel Londons, das mehr und mehr von jungen ägyptischen Männern bewohnt wurde, die im Sommer nach London kamen, um dort zu arbeiten. Diese waren keine praktizierende Muslime und legten in Bezug auf ihre Lebensführung teilweise ‚sündhaftes‘ Verhalten an den Tag, indem sie mit Frauen verkehrten und Diskotheken besuchten, aber sie waren dennoch „a Muslim in their attitude to things“. Sie bewegte sich nach ihrer Heirat nur noch in diesen Kreisen und hatte keine christlichen Freunde mehr. Das Verhalten der ihr benannten Muslime wirkte auf sie inkohärent. Zum Islam hatte sie zunächst ein eher distanziertes Verhältnis.

*Respondent 15* kam das erste Mal in der Schule durch eine muslimische Mitschülerin in Kontakt mit dem Islam. Er wusste zu diesem Zeitpunkt noch nichts über die Religion und konnte nicht verstehen, dass sich jemand für seinen Glauben Drangsalierungen durch

Mitschüler aussetzt, wie es bei der Mitschülerin der Fall war. In das Unverständnis mischte sich jedoch auch Bewunderung.

*Respondentin 16* hatte kaum Kenntnisse über den Islam und konnte viele seiner religiösen Normen nicht verstehen.

*Respondentin 17* – „mäßig“ praktizierende Christin – fielen beim Lesen des Koran zunächst die Gemeinsamkeiten zum Christentum auf. Dennoch hatte sie eine Abwehrhaltung gegenüber dem Islam:

(...) i was happy doing what i was doing. i was going out drinking, raving, you know, being covered up and living indoors was NOT going to be for me, not at 18.

Auch ihre Einstellung gegenüber Muslimen war eine negative:

after i took my shahada i got a certificate for it, somebody gave me, their sheik gave me a umm a questionnaire 'how did you perceive muslims before you came to islam' and i wrote down umm 'isolated community who didn't want to have anything else to do with others'. HONESTLY, umm it was something very scary.

*Respondentin 18* kam das erste Mal durch muslimische Freunde mit dem Islam in Kontakt. Sie war von ihrer Freundlichkeit und Gastfreundschaft sehr angetan und entwickelte so einen sehr positiven Zugang zu der Religion. Auch der Charakter ihres zukünftigen Ehemannes, den sie als stark islamisch geprägt empfand, beeindruckte sie. Sie lernte ihren Mann in Sri Lanka in dem Krankenhaus kennen, in dem sie ihre erste Stelle als Ärztin bekommen hatte. Er war dort Praktikant. Sie lernte den Islam erst durch ihn tiefer kennen. Da sie als Katholikin einer Buchreligion angehörte und daher nach islamischer Norm nicht konvertieren musste, um den Weg zur Heirat mit ihm freizumachen, hatte er sie auch nicht dazu aufgefordert. Sie heirateten in Sri Lanka und zogen über Malaysia und Saudi-Arabien schließlich nach London.

#### **5.3.1.4 Respondenten aus Frankreich**

*Respondentin 20* gab an, dass sie sich als Kind von Arabern im Gegensatz zu Franzosen immer respektiert gefühlt hatte und daher eine positive Grundeinstellung gegenüber dem Islam hatte. Darüber hinaus hatte sie keinen Kontakt zu Muslimen.

*Respondentin 22* erzählte, dass ihre Familie zunächst keinen Bezug zum Islam hatte. Ein Cousin, mit dem sie aufgewachsen war, konvertierte zum Islam, was sie interessant fand. Als auch ihre Schwester konvertierte, begann sie, sich mit der Religion auseinanderzusetzen. Sie hatte aufgrund der Erzählungen ihres Cousins und ihrer Schwester grundsätzlich einen positiven Zugang zum Islam.

*Respondentin 24* fühlte sich von der Geschichte des Propheten Mohammed angezogen und entwickelte eine Faszination für den Islam, der schließlich zu ihrer Konversion führte. Muslimen, die nicht praktizierten, stand sie eher distanziert gegenüber. So differenzierte sie schon früh zwischen dem Islam und Muslimen.

*Respondentin 25* war in erster Ehe mit einem nicht praktizierenden Marokkaner verheiratet, den sie während ihres Studiums in Paris über ein soziales Netzwerk im Internet kennen gelernt hatte. Mit ihm lebte sie zwei Jahre in Marokko. Während dieser Zeit hatte sie ein distanziertes Verhältnis zum Islam, der ihr fremd blieb. Sie hatte eine oberflächliche, karikaturenhafte Vorstellung vom Islam und wollte sich nicht auf ihn einlassen, da sie ihre Identität behalten wollte. Es gab Dinge, die sie sehr schön fand, wie den Ruf zum Gebet und anderes, das sie ablehnte, wie den Niqab. Sie lebte mit ihm zwei Jahre in Marokko, bis die Ehe auseinanderbrach und sie nach Frankreich zurückkehrte.

*Respondentin 26* lernte nach ihrem Umzug nach London in ihrem Hostel zwei Muslime kennen, mit denen sie sich anfreundete. Diese beeindruckten sie mit ihren positiven Charaktereigenschaften wie Fairness, Freundlichkeit und Respekt, die sie auf ihre Religion zurückführte. Bevor sie sie kennen gelernt hatte, hatte sie Angst vor Muslimen.

*Respondent 27* hatte schon länger muslimische Freunde und interessierte sich für den Islam. Sein bester Freund stammte aus Algerien. Der Islam war auf diese Weise ein selbstverständlicher Teil seines Alltags, den er nicht hinterfragte.

### **5.3.2 Befürchtungen vor der Konversion**

In den von mir geführten Interviews kamen präkonversionelle Befürchtungen in Bezug auf die Konversion nur in drei Fällen (R5D, R12E und R18E) explizit zur Sprache. Implizit kamen bei allen Respondenten Bedenken verschiedener Art während der Thematisierung anderer auf die Konversion bezogener Aspekte zum Vorschein. Diese bezogen sich oft auf die antizipierte negative Reaktion des sozialen Umfelds, also Familie (hier bei denjenigen Respondenten, die im jugendlichen oder jungen Erwachsenenalter waren, vor allem die Eltern), Freunde (besonders in Bezug auf bisher gemeinsam unternommene Freizeitaktivitäten, die den Konsum von Alkohol, den Besuch von Diskotheken und gemischt-geschlechtlichen Umgang beinhalteten), Kollegen und Nachbarn. Teilweise kamen Sorgen auf, als Neumuslim von geborenen Muslimen eventuell nicht akzeptiert zu werden.

Dies war der Fall bei *Respondent 5*. Er antizipierte eventuelle negative Reaktionen geborener Muslime beim Betreten der Moschee:

(...) also, die sind schon sehr HILFSbereit, muss man sagen, also, man hatte natürlich, am anfang hatte ich AUCH die befürchtung gehabt, okay, ich komme jetzt so in die moschee rein, die sehen, was will der blonde deutsche jetzt hier, aber (...)

Diese Art von Bedenken lösten sich für ihn auf, nachdem er die Moschee einige Male besucht hatte und sich dort positiv aufgenommen fühlte.

*Respondentin 12* – die einzige Person in meinem Sample, die zum Zeitpunkt des Interviews noch nicht konvertiert war – beschäftigte die Frage, welche der in der Londoner muslimisch-indischen Community prävalenten Werte und Verhaltensnormen auf den Islam zurückzuführen waren und welche in der indischen Kultur ihren Ursprung hatten. Ihre Überlegungen waren darauf gerichtet, sich in eine Position zu versetzen, auf

Grundlage derer sie in eine diskursive Auseinandersetzung mit ihren zukünftigen, indischstämmigen Schwiegereltern<sup>80</sup> treten könne. Diese leiteten aus einem aus Sicht meiner Respondentin inakzeptablen Normenkodex Erwartungen an sie als künftige Schwiegertochter ab, denen sie nicht nachkommen möchte. Die zukünftigen Schwiegereltern verstanden sich als gläubige, praktizierende Muslime verstehen. Daher räsionierte meine Respondentin, dass es sie in eine starke Verhandlungsposition versetzen würde, wenn sie auf Grundlage der Kenntnis islamischer Normen und ihrem Abgleich mit dem Verhalten ihrer zukünftigen Schwiegereltern ‚beweisen‘ könnte, dass diese die Verbindlichkeit ihrer Normen aus der Kultur, nicht aus der Religion ableiten. Verhandlungsgegenstand, -ziel und -strategie konkret für sich zu definieren war für sie daher notwendige Voraussetzung vor dem tatsächlichen Schritt zur Konversion, um sich gegen die von ihr als übergriffig empfundenen Ansprüche der Schwiegereltern wappnen zu können.

Aus ihrer Perspektive begründete sich der Konflikt mit den Eltern ihres Freundes aus der zentralen Frage der Rolle der Frau im Islam:

i guess women in islam, that's my main . that's what i'm VERY, very, very interested in. okay, so my biggest setback to becoming a muslim is his family. (...) so by converting, i don't want to say i'm accepting the behavior because it's not acceptable. to me, it's NOT acceptable. this is not how i'm going to raise my children. i'm not going to make them lie to me and date someone for two years before i'm going to meet them. i mean, it's just . it's unacceptable in my head. i mean, everything from girlfriends, just about anything. it's not . i don't know because the family for me .. shrouds themselves in this better-than-thou protection of that we're muslim, we don't drink, we don't smoke, we do ramadan, therefore we're PERFECT. and to me it's just this house of horrors that's filled with lies. i just .

---

<sup>80</sup> Die Interviewpartnerin erwähnte, dass die Eltern ihres Freundes ihr gegenüber feindselig eingestellt seien, weil meine Respondentin einen anderen kulturellen und ethnischen Hintergrund habe und daher nicht bereit seien, sie als zukünftige Frau für ihren Sohn zu akzeptieren. Gleichzeitig sei es für ihren Freund von großer Bedeutung, eine Muslima zu heiraten. Aus Liebe zu ihm habe sie sich entschieden, diesen Schritt zu erwägen, auch wenn sie sich spirituell nicht notwendigerweise im Islam beheimatet fühlte.

i can't comprehend it . so, for me, the biggest stumbling block to my conversion.

Sie befürchtet, durch die Annahme des Islam ihre mühsam erarbeitete Autonomie als emanzipierte Frau aufgeben zu müssen und den Eltern ihres Freundes ein Machtinstrument in die Hand zu geben, mittels dessen sie sich in ihr Leben einmischen und ihr diese wieder streitig machen könnten. Daher muss sie, bevor sie sich tatsächlich zur Konversion entschließen kann, unterschiedliche Konzeptionalisierungen der Rolle der Frau im Islam analysieren, aus ihnen eine eigene Position für sich begründen, und auf dieser Basis ihre Strategie zur Abwehr der Forderungen ihrer zukünftigen Schwiegereltern aufbauen. Sie funktionalisierte so Elemente des Islam und schnitt diese auf ihre Bedürfnisse zu, um diese Elemente zur Lösung eines spezifischen lebensweltlichen Problems anzuwenden.

*Respondentin 18* befürchtete, dass ihre Familie sich verletzt und angegriffen fühle und sich in Folge ebenso wie sie es für ihre Freunde vermutete von ihr abwenden würde. Die Beziehung zu ihren Freunden war stark auf gemeinsame Freizeitaktivitäten ausgerichtet, die zumeist darin bestanden, gemeinsam Bars und Diskotheken zu besuchen, wobei sie und ihre Freunde sehr viel Alkohol konsumierten. Als Muslima würde sie an solchen Unternehmungen in dieser Form nicht mehr teilnehmen wollen. Daher mutmaßte sie, dass ihre Freunde sie in Zukunft als uninteressant empfinden und sie infolge dessen nicht mehr in ihrer Freizeitplanung berücksichtigen würden:

i: . i remember umm EARLIER you said that well you you read the the quran you found out more about islam and you were thinking more [indiscernable] but no, i don't want to be a muslim?

r: because umm like [indiscernable] i will be i am ostracized from my family and umm like umm friends now as well, umm you become a muslim people will stop CALLING you. you know you ask like 'how does the party go' [indiscernable] and like go out to parks and [indiscernable] boring [indiscernable] i'd be like going out everywhere and then you you converted and you think well, i'm not gonna be changing and umm it's like slowly [indiscernable] to be with someone you get rid of family and friends i suppose is a GOOD thing but at the same

time there are those things because i did like dance music, those are the things that you do actually like .

Während *Respondent 5* seine Bedenken nicht als Hinderungsgrund für eine mögliche Konversion formulierte, war der Konflikt von *Respondentin 12* für sie von solch grundlegender Natur, dass eine Annahme des Islam ohne seine Lösung nicht in Frage kam. *Respondentin 18* teilte mit, dass sie aufgrund ihrer Befürchtungen eine Konversion für sich eigentlich ausschloss, ihr die theologischen Inhalte des Islam aber so stringent erschienen, dass sie sich entschied, diese Nachteile in Kauf zu nehmen.

### 5.3.3 Konversionsgründe

Wie ich in der vorangegangenen Problematisierung der Dekonstruktion von Konversionsgründen aufzeigte, stellt die Identifikation dieser Gründe eine beträchtliche Herausforderung dar. Meiner Einschätzung nach ist die diesbezügliche Divergenz von emischer und etischer Perspektive kaum auflösbar – allenfalls könnten hier psychologische Untersuchungen Aufschluss verschaffen. In meiner Auseinandersetzung mit der Komplexität des Phänomens von Konversionen kristallisierte sich für mich immer deutlicher heraus, dass die Einschätzung der ‚Validität‘ und Letztbegründbarkeit von Konversionen eine höchst subjektive, von der Einstellung des jeweiligen Forschers bezüglich der Evidenz und Legitimation religiöser Zugehörigkeit abhängige normative Bewertung darstellt. Dies kann im Falle einer religionskritischen Haltung in letzter Instanz dazu führen, dem konvertierenden Individuum im Speziellen und einer gläubigen Person im Allgemeinen zumindest latent den genuin religiösen Sinnbezug seiner Entscheidung abzusprechen oder ihn zumindest anzuzweifeln.<sup>81</sup>

Unbenommen der Tatsache, dass Konversionen sicherlich nicht in jedem Fall rein religiös-spiritueller Motivation sind – und auch dort, wo diese Motivation prävalent ist, sich durchaus auch weitere Motive für die Konversion finden können – sollten sie nicht auf rein funktionale Aspekte reduziert werden. Für die sozialwissenschaftliche Theoriebildung ist die Analyse der Funktionsäquivalente<sup>82</sup> von Konversionen durchaus interessant und gewinnbringend, doch sollte stets im Bewusstsein behalten werden, dass die Perspektive des Wissenschaftlers immer nur die eines Außenseiters sein kann, der

---

<sup>81</sup> So scheint es mir vor allem bei Wohlrab-Sahr, aber auch bei Hofmann der Fall zu sein (vgl. Wohlrab-Sahr 1999 bzw. Hofmann 1997).

<sup>82</sup> Diesen Begriff prägte Wohlrab-Sahr (vgl. Wohlrab-Sahr 1999).

sich zur Innenwelt des befragten Individuums nur begrenzt Zugang verschaffen kann. Auch ist es durchaus möglich (und auch wahrscheinlich), dass sich die Bezüge der konvertierenden bzw. konvertierten Person zu ihrer Religion in Intensität und Ausprägung wandeln, also nicht zu jeder Zeit gleicher Gestalt sind.

Die Konversionsmotive meiner Respondenten zu identifizieren steht jedoch nicht im Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses meiner Arbeit. Daher hinterfrage ich die von den Interviewpartnern angegebenen Motive nicht tiefergehend. Sie werden hier aufgeführt, da sie wie erläutert einen Teil der Identitätsausdeutungen und der Darlegung von Relevanzen und Einstellungen der Interviewpartner darstellen. Da einige der Interviewpartner sich auf ihre vorherige religiöse Zugehörigkeit bezogen, wird diese hier, wo zutreffend, ebenfalls thematisiert.

### **5.3.3.1 Synopse**

21 Interviewpartner (R1D, R3D, R4D, R5D, R7D, R8D, R9D, R10E, R11E, R12E, R13E, R14E, R16E, R17E, R19E, R20F, R22F, R23F, R24F, R25F, R27F) entschieden sich nach einem Prozess der intensiven Auseinandersetzung für den Islam. Eine Respondentin (R12E) stand zum Zeitpunkt des Interviews kurz vor der Konversion. Vier Respondenten (R2D, R6D, R18E, R21F) beschäftigten sich erst nach ihrer Konversion tiefer mit dem Islam. Nur fünf Interviewpartner (R1D, R8D, R9D, R10E, R22F) waren zum Zeitpunkt der Konversion auf spiritueller Suche.

Drei Interviewpartner (R7D, R14E, R17E) gaben explizit an, sich der Anziehungskraft des Islam auf sie widersetzt zu haben, da sie aus unterschiedlichen Gründen nicht konvertieren wollten: Ein Respondent (R7D) gab an, aufgrund seiner jüdisch-israelischen Abstammung ein „Feindbild“ bezüglich des Islam internalisiert zu haben; eine Interviewpartnerin (R14E) „wehrte“ sich gegen den Gedanken, eventuell überzutreten, da dies eine wesentliche Veränderung in ihrem Leben bedeuten würde; eine weitere Respondentin (R17E) befürchtete, von ihrer Familie und ihren Freunden geächtet zu werden und ihre bisherigen Freizeitaktivitäten aufgeben zu müssen.

Ihren Grund für ihren Übertritt zum Islam anführend nannten 14 Respondenten (R1D, R2D, R3D, R6D, R7D, R8D, R10E, R11E, R13E, R14E, R19E, R21F, R24F, R27F), dass der Islam mehr sei als eine Religion. Nach ihrem Verständnis ist der Islam eine Lebensart, die die im Zuge der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften entstandenen



Subsysteme wieder integriert und zu einem kohärenten, ganzheitlichen Sinnsystem zusammenführt.

Acht Interviewpartner (R1D, R5D, R6D, R8D, R10E, R17E, R22F, R23F) führten die Logik der islamischen Dogmen an. Sieben (R1D, R2D, R10E, R11E, R14E, R22F, R23F) erwähnten explizit die Abwesenheit des Konzeptes der Trinität und jeweils fünf die Abwesenheit des Konzeptes der Gottessohnschaft (R1D, R5D, R6D, R17D, R22F), emotionales Hingezogensein zum Islam (R1D, R2D, R3D, R8D, R20F), und die Menschlichkeit, Gemeinschaft und Unterstützung sowie das Interesse und die gegenseitige Anteilnahme in der muslimischen Gemeinschaft (R3D, R8D, R15E, R18E, R27F).

Vier (R6D, R8D, R21F, R25F) nannten als Grund eine emotionale Stärkung durch den Islam. Ebenfalls vier Respondenten bezogen sich auf die Stabilisierung ihrer Lebensführung (R1D, R2D, R10E, R20F), wobei drei von ihnen (R1D, R2D, R10E) vor ihrer Konversion delinquent waren und eine Respondentin (R20F) zuvor Probleme hatte, sich gegen Übergriffe von Männern zu wehren und eine Depression entwickelte.

Für drei Interviewpartner (R3D, R9D, R20F) kumulierte der Entschluss zur Konversion zum Islam in einem von starken Emotionen begleiteten Erkenntnismoment, der für eine Respondentin (R20F) in einem „spirituellen Schock“ resultierte. Weitere drei (R4D, R12E, R13F) gaben als Grund an, einen Muslim heiraten zu wollen (R4D, R12E) bzw. eine Muslima (R13E), welches ohne die Einwilligung zur Konversion schwieriger (R4D, R12E) respektive unmöglich (R13E) gewesen wäre.

Jeweils zwei Interviewpartner erwähnten einen nicht näher spezifizierten, islamischen Ethos bzw. islamische Moralvorstellungen (R8D, R18E) und die Betonung sozialer Prinzipien wie Verantwortung und Gerechtigkeit (R13E, R27f).

Ein Respondent führte an, von der Zweck-Ziel-Mittel-Relation in Verbindung mit den „Wundern des Koran“, dem intellektuellen Anspruch des Koran und der Betonung der zentralen Rolle des Wissens überzeugt worden zu sein (R1D). Jeweils ein weiterer Interviewpartner nannte die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens (R21F), die Überwindung des Intellekts durch das sufische Ritual des dhikr (R25F), das Verlangen nach Zugehörigkeit zu einer Gruppe (R12E) bzw. die Schutzfunktion der klaren Strukturierung des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern (R20F).

Bei der Konversion von siebzehn Respondenten (R1D, R2D, R3D, R5D, R7D, R8D, R9D, R10E, R11E, R13E, R15E, R16E, R18E, R19E, R23F, R26F, R27F) spielte der Kontakt zu Muslimen eine wichtige Rolle. Sechs von ihnen kamen durch muslimische Freunde mit dem Islam in Berührung (R1D, R2D, R13E, R19E, R26F, R27F), drei über muslimische Mitschülerinnen (R5D, R8D, R9D), vier durch ihre zukünftigen Ehepartner, die zumindest nominell dem Islam angehörten (R4D, R11E, R12E, R14E), ein Respondent über die Liebe zu einer muslimischen Frau (R23F) sowie ein weiterer über seinen muslimischen Chef (R10E) und jeweils eine Respondentin über muslimische Bekannte (R3D) bzw. über einen Sufischeich (R16E).

Sieben Interviewpartner nahmen auf ihrem Weg zum Islam zumindest punktuell die Beratung eines Imams bzw. eines Sufischeichs zur Klärung spezifischer Fragen in Anspruch (R1D, R8D, R13E, R14E, R16E, R20F, R23F).

### **5.3.3.2 Respondenten aus Deutschland**

Der muslimische Vater von *Respondent 1* war kaum religiös, während seine Mutter zunächst praktizierende Christin war, bis sie zum Islam konvertierte. Bis zu ihrer Konversion wurde er christlich erzogen, danach islamisch. Wenn er auch aufgrund der Präsenz religiöser Themen in seinem Elternhaus grundsätzliches Interesse an Religion und spirituellen Themen hatte und sie gerne diskutierte, lehnte er „den ganzen Regelkram“ ab.

Sein Interesse an der Auseinandersetzung mit Religion erwuchs aus der Beschäftigung mit der Frage nach der „Prägung“ der Menschen:

in bioloGIE war ich sehr gut, war eins meiner Lieblingsfächer, weil es mich sehr interessiert hat, also so evolution, geNEtik, verhaltenskunde, ökonoMIE, nee ökoloGIE. das hängt ja alles miteinander zusammen, (i: mhm) verstehst du die welt als ganzes. (i: mhm) und da merkte ich dann sehr schnell, naja der mensch ist doch schon ganz schön . vorgerPRägt durch viele . konstanten, durch die gesellschaft zum beispiel, erziehung und wie fern ist der mensch das was er sein will, und in wie fern ist der mensch das was ANdere aus ihm machen? dann merkte ich also, christliche gesellschaften erzeugen christen, (i: mhm) und muslimische gesellschaften erzeugen musLIME und

buddhistische gesellschaften erzeugen buDDHisten, mehrheitlich; (i: mhm, mhm) nicht 100 prozent aber das heißt . der mensch aeh ist, bleibt halt da wo er IS und denkt das ist seins, seine überZEUGung aber wahrscheinlich hat er einfach nur glück oder pech gehabt, dass er in dieser region aufgewachsen ist. (i: mhm) und deshalb, das hieß für mich dann ich muss . aeh alle meine PRÄgungen dann aeh AUch abwerfen, das heißt ich bin AUCh schon geprägt in eine richtung durch christlich-islamische GRUNDkenntnisse. ich leb in einer christliche gesellschaft, ich hab isLAMische hintergründe gehabt, hatte auch muslimische freunde, ich sagt dir, das kann du alles jetzt erst mal verwerfen, musst bei NULL anfangen. (i: mhm) und hab mich dann . ganz bei null beGInnen mit der frage auseinandergesetzt, gibt es einen schöpfer, gibt es ein leben nach dem tod? und hatte auch nicht vor irgendwo hinzukommen am ende. EGAL was die wahrheit IS, ich werd demensprechend handeln.

Aus dem zunächst szientifisch orientierten Erkenntnisinteresse des Respondenten erwuchs der Anspruch an sich selbst, seine eigene Bindung an seinen Herkunftskontext zu hinterfragen. Das hinzugetretene Bedürfnis nach Sinnfindung resultierte in seiner bewussten Suche nach einer religiösen Konstante. Diese Fragen diskutierte er mit seinen muslimischen, christlichen, jüdischen und atheistischen Freunden:

hab also quasi, das ist jetzt bei so einer wahl, wo die leute fragen formulieren und an jede partei schicken und dann das wahlprogramm abrufen. (i: mhm) ja. so hab ich das so auf MEIner . ebene für MICH gemacht, ohne dass ich jetzt theologe oder wissenschaftler bin. aber ich versucht so RAtionell aeh ranzugehen an die sache, wie es für mich nur möglich war. (i: mhm) und meine prägung über bord zu werfen.

Er gab an nie vorgehabt zu haben, zum Islam zu konvertieren:

ich hab mich ja nicht für den islam interessiert. ich hab gesucht okay, es gibt also leistung und konsum-spaß-party, die MAtrielle welt, (i: mhm) und dann gibt's so . leute die sagen es gibt darüber etwas hinaus, so was

wie der mensch hat, 'ne SEEle und ist nicht nur ein BIOcomputer . und es gibt 'ne welt außer dieser welt die wir hier sehen können und nicht nur unser universum, das aus materie besteht. und vielleicht gibt es noch einen SCHÖpfer oder IRgendwie so was, oder auch nicht. (i: mhm) da hab ich gesagt gut, unvoreingenommen gucken wir uns das mal an. ich wollte wie gesagt nicht irgendwo HIN, also ich wollt nicht zum isLAM, ich hab mich auch erst mit dem islam beschäftigt, sondern wie gesagt, wo müssten wir den LOGisch anfangen, ne, ERste große logische frage für mich wär dann, „gibt es einen schöpfer?“ oder „ist das alles zufall?“

Durch seine Auseinandersetzung mit verschiedenen Religionen habe er schließlich festgestellt, dass der Islam ihm das höchste Maß an „wahrem Anspruch“ biete, den er bisher in einer Religion gefunden habe:

so bin ich dann beim islam gelandet. ich hatte kein ausschlussverfahren. ich hab die sachen gegeneinander ausgespielt oder wollte irgendwohin, sondern hab mich immer ganz objektiv mit einer sache beschäftigt und dann weitergeschaut. (i: mhm) und dann auch natürlich verGLichen und bin dann bei dem gelandet, wo ich gesagt hab, und hier füh-, hier ist für mich jetzt am MEISTEN zu finden.

Dabei sprach ihn besonders die Rationalität und wissenschaftliche Herangehensweise des Koran an:

wie die stadien der embryonologie, die im koran beschrieben werden. das gab's embryonoLOGen die zum islam konvertiert sind wegen diesen sachen. (i: mhm) die entstehung des universums, entstehung der BERge, entstehung des regens, aeh schemische Prozesse (...). in ALLEN punkten entspricht es dem stand der wissenschaft" - dinge, die man zu der zeit noch gar nicht wissen konnte.

Diese für ihn rational und logisch zugänglichen Argumente überzeugten ihn und boten ihm einen rational begründeten Bezugspunkt, auf den er sein Leben ausrichten konnte. Er und seine ebenfalls konvertierte Ehefrau waren in der Phase seiner Auseinandersetzung bereits ein Paar und erlebten den Prozess ihrer jeweiligen Konversion parallel. Auch wenn der Impuls zur Konversion der Beiden seiner Darstellung nach von ihm ausging, fand seine Konversion im Zuge eines intensiven Austausch- und Diskussionsverhältnisses zwischen ihm und seiner jetzigen Ehefrau statt. Während dieses Prozesses gab es auch Phasen des ‚Rückzugs‘, in der beide jeweils für sich über bestimmte Facetten des Themas nachdachten. Manche Schritte gingen sie gemeinsam, während sie andere alleine vollzogen. So hatte er früher als seine Frau das Bedürfnis, mit dem Gebet anzufangen, während ihm zur Umsetzung anderer Normen noch die Kraft und die intrinsische Motivation fehlte, als sie schon weiter auf ihrem Weg fortgeschritten war.

*Respondent 2* war vor seiner Konversion zum Islam gläubiger und praktizierender Christ gewesen, der regelmäßig in die Kirche ging. Dennoch hatte er Zweifel in Bezug auf bestimmte christliche Dogmen wie das Konzept der Trinität und das Opfer Jesu, die der Pfarrer nicht ausräumen konnte. Dies verwirrte ihn und seine Bindung zum Christentum ließ sowohl auf kognitiver als auch auf emotionaler Ebene immer weiter nach. Schließlich konvertierte er aufgrund des Gruppendrucks seines türkisch-arabischen Freundeskreises zum Islam. Er fühlte sich dabei

(...) wie ein heide, so so, du lebst vor dich hin, du hast keine religion mehr und dann kommt einer und sagt komm, sag die shahada, du bist doch so lange mit uns, du bist ja fast wie n türke, wie n araber, sag die shahada . und du sagst das so aus so . damit du einfach halt hinter dir hast, du sagst das aber UNüberzeugt, also das mit der zunge, was in dem herzen gar nicht ist . und das ist ja der .. eigentlich ist das, also fand ich für mich, das schlimmste so, dass ich was gesagt habe, wofür ich nicht überzeugt war, wofür ich nicht bereit war.

Diese Konversion bezeichnete er in der Rückschau als eine „Jugenddummheit“, die keine tiefgreifenden Konsequenzen für ihn hatte:

okay, heute moslem (...) versuch ich das halt so, nee, gebet und fasten, das geht gar nicht, also dieses . hungern selber so . war gar nicht so, das war aber wirklich so nee nee, und meine freunde waren . trotzdem noch ganz cool, die haben sich trotzdem amüsiert, also die waren nicht so diejenigen, die fünfmal am tag gebetet haben, ramadan hat man so halt in diesem monat war man nicht mehr in der disco so, aber trotzdem . wenn ramadan zu ende war, hat man trotzdem noch seine seinen schluck smirnoff getrunken und nicht praktiziert halt (...).

Auch wenn er bei seiner Konversion nicht die Intention hatte, tatsächlich zu praktizieren, verursachte ihm sein nicht-islamkonformes Verhalten schlechtes Gewissen. Er fühlte sich wie ein „Heuchler“. Doch sein Bedürfnis, sein Leben auszukosten und nichts „zu verpassen“ war stärker.

Zwei Jahre nach dieser auf Sozialdruck erfolgten formalen Konversion kam es – als ein Freund ihm aus dem Koran vorlas – bei ihm zu einem Erweckungserlebnis von hoher Emotionalität. Die dort beschriebene Welt sprach ihn so sehr an, dass es in ihm das Bedürfnis weckte, den Islam fortan ernsthaft zu praktizieren – „es war wie’n Klick“. So sprach er zwei Jahre nach seiner ursprünglichen Konversion erneut die šhahāda, diesmal basierend auf innerlicher Überzeugung. Aus seiner Konversionserzählung spricht ein deutlich emotionaler Bezug zum Islam.

*Respondentin 3* stammte aus dem Osten Berlins und wuchs in einem Umfeld auf, in dem Religion unterdrückt worden sei. Dies prägte sie auch über den Fall der Mauer – sie war damals sechs Jahre alt – hinaus. Ihre Familie war überwiegend atheistisch ausgerichtet, so wie sie selbst vor ihrer Konversion eine „überzeugte Atheistin“ war. Religion hielt sie für „ein Märchen“. So versuchte sie nicht, die „Gegenmeinung“ zu verstehen. Sie hatte die Ansicht übernommen, die ihr in der Schule präsentiert wurde: dass religiöse Menschen die Religion brauchen und gebrauchen würden, um sich Dinge erklärbar zu machen, die sie nicht verstehen würden. Als sie zwanzig war, eröffnete sich über persönliche Kontakte zu Muslimen erstmals die Möglichkeit für sie, sich mit Religion auf verstehende Weise auseinanderzusetzen.

Ihre Konversion war ein über zwei bis drei Jahre andauernder Prozess. Sie gab an, sich „von ihrem Herzen“ zum Islam hingezogen gefühlt zu haben, ohne genau zu wissen, warum:

(...) am anfang- also, das war mein herz, was mich geleitet hat, also, bei mir war es wirklich über das herz, dass ich das gefühl hatte, so ganz komisch, weil ich eigentlich alles immer vom verstand her halt versuche zu erklären, trotzdem hat mich mein herz da einfach äh- und da waren da überhaupt keine personen dran BETEILIGT, ähm . hat mich mein herz da hingeleitet (...).

Auf dieses Gefühl hin betrieb sie eine aktive, rationale Suche. Je mehr sie sich den Islam erschloss, desto mehr spürte sie dieses Gefühl:

wie soll ich das gefühl beschreiben? . ähm, wie so ein innerer MOTOR, wie ein ähm- wie etwas, was einen so ähm . antreibt und in eine bestimmte RICHTUNG treibt ähm . aber völlig freiwillig, denn ich hatte ja niemanden, ich hatte ja keine familie, die mich da in die richtung gepusht hat, keinen freund (...). das gefühl selber, das ähm = es war auf jeden fall LIEBE, es war aber erstmal- also, wie soll ich sagen, also, es fing- also, es war erstmal wie ein motor und dann äh, es war, als ob ich äh etwas ENTDECKEN soll ähm . das ist wirklich schwierig, weil, gefühle zu beschreiben äh, es war- es fühlte sich total gut an, es war, ja, weiß ich nicht genau, . also, es war eine riesengroße NEUGIER, klar, also, die könnte man auch- aber das ist dann schon wieder eher äh verstandesorientiert. das war mehr, WEIL man ja so empfunden hat, war ich neugierig: was ist denn da, wieso gibt es denn so was?

So begann sie, sich für den Islam zu interessieren. Sie diskutierte mit ihren muslimischen Bekannten über die von ihr bis dahin noch verfochtene Evolutionstheorie und ließ sich von der Logik der Argumentation einer der Muslime vom islamischen Konzept der Schöpfung überzeugen. Ihr Interesse ging tiefer und sie begann, Fragen nach dem Sinn von Paradies und Hölle zu ergründen. Dabei sei es ihr nicht um die Erfüllung eines

Bedürfnisses nach Trost oder einem Lebensziel bzw. -sinn gegangen, sondern darum, die sie „befriedigende Wahrheit“ zu finden:

wenn man sie findet, ist das natürlich, so wie ich das auslege, auch wieder- wieder nur subjektiv, ne. . also, ich bin davon überzeugt, dass es diese absolute wahrheit gibt.

Schließlich fühlte sie sich bereit dazu, die šhahāda zu sprechen:

also, das ERSTE mal hab ich sie gesagt, als ich vielleicht so zu 60 prozent gläubig war, also ich hab, es, es war für mich immer so, ich hab immer so überlegt, ja, zu wie viel prozent bin ich jetzt vielleicht gläubig, also, es war wirklich so ein entwicklung... äh, schritt .. also, ich kann mich daran ERinnern, aber zu dem punkt war ich noch gar nicht so richtig . also, es war mehr so ein: sprech ich das jetzt richtig aus und, äh, keine ahnung, und so ne, so ne, äh, ablaufgeschichte.

*Respondentin 4* hatte keinen engen Bezug zum Christentum, weswegen es für sie nicht schwer gewesen war, es hinter sich zu lassen. Sie war konvertiert, um die Familie ihres zukünftigen türkischen Ehemannes zufriedenzustellen. Auch wollte sie, dass ihr geplantes Kind in einem Glauben aufwächst und nicht „dazwischensteht“.

Um sich auf die Konversion vorzubereiten und den Islam kennenzulernen, besorgte sie sich Bücher, da es zur Zeit ihrer Konversion Mitte der 1990er Jahre keine sie befriedigenden Informationen im Internet zu finden gab. Alles, was sie finden konnte, bezog sich auf die Rolle der Frau im Islam. Dies ärgerte sie, da sie einen nicht auf diesen negativ konnotierten Teilbereich beschränkten Einstieg in den Islam finden wollte, um ein vollständigeres Bild dessen zu erhalten, was sie erwartete.

Da die Familie ihres zukünftigen Mannes ihr nicht erklären konnte, wie eine Konversion vonstattengeht, rief sie einen Imam an. Dieser reagierte jedoch abweisend. Ihre weiteren Erfahrungen bei ihren Versuchen, Kontakte zur muslimischen Community zu knüpfen, verliefen ähnlich. Schließlich bekam sie in einer Moschee eine Empfehlung für eine Frauengruppe, die ihr den Kontakt zu einer Islamwissenschaftlerin vermittelte. Diese erklärte ihr die Grundlagen des Islam. Die Respondentin war weniger an theologischen



Inhalten interessiert, als an praktischen Fragen des Alltags und daran, wie sie mit den dem Islam gegenüber existierenden Vorbehalten umgehen könne. Zwei Jahre nach Beginn ihres Auseinandersetzungsprozesses mit dem Islam konvertierte sie am Tag ihrer Hochzeit. Ihre Entscheidung für den Islam war pragmatisch bestimmt.

*Respondent 5* war weder getauft noch religiös erzogen worden. In der Grundschule nahm er am evangelischen Religionsunterricht teil, doch er empfand die christlichen Dogmen wie die Gottessohnschaft Jesu teilweise als unlogisch und entwickelte daher keine Bindung an das Christentum.

Er gab an, nicht aktiv auf der Suche nach einer Religion gewesen zu sein. Er kam über eine muslimische Mitschülerin das erste Mal in Kontakt mit dem Islam. Wenn sie sich trafen, um für die Schule zu lernen, kamen sie jedes Mal auf das Thema Islam zu sprechen. Er war zunächst aufgrund dessen, was er über die Medien mit dem Islam in Verbindung brachte, skeptisch. Dennoch ließ er sich darauf ein, sich von ihr die Religion erklären zu lassen und las die Bücher, die sie ihm mitgab. Über diese Auseinandersetzung sei ihm klargeworden, „dass da ein Gott sein muss“. Er empfand den Islam als sinnhaft und es entwickelte sich bei ihm das Bedürfnis, aktiv an seiner Wissenserweiterung bezüglich der Lehren des Islam zu arbeiten. Schließlich begann er, den Islamunterricht einer Moschee in Berlin-Moabit zu besuchen. Ein halbes Jahr später konvertierte er:

ich habe mir das halt so durchgelesen und dann hat es immer mehr SINN und dann hat, dann füllt das BILD sich ja auch immer weiter und dann habe ich mir auch gedacht, OKAY, dann, äh, ist es halt der schritt, der okay ist, jetzt kann ich auch konvertieren, also.

Seine Mitschülerin machte einen Termin beim Imam für ihn aus. Er hatte Angst, dass er sich beim Aussprechen des Glaubensbekenntnisses auf arabisch blamieren würde, aber entgegen seiner Befürchtungen wurde er sehr herzlich aufgenommen und bekam einen Gebetsteppich, eine Gebetskette und einen Koran geschenkt.

Bis er diesen Schritt ging, ließ er sich Zeit, um den Islam ausreichend kennen lernen zu können:

also man sollte sich im vorhinein wirklich mit, . intensiv mit dem islam beschäftigen, nicht nur dieses OBERFLÄCHLICHE, sondern, . also nicht nur hier, was sind die fünf säulen, ich meine, es ist zwar natürlich das WICHTIGSTE, aber man sollte auch ein bisschen hintergrundwissen dann haben. . also das ist dann zur sicherheit, nicht dass dann irgendwann so der moment kommt so, ach EHRlich, so sieht das der islam, so sehe ich das ja absolut nicht, und dann daran zweifelt so von wegen, ne, dann ist das ja doch nicht das richtige für mich, sondern man sollte sich wirklich schon vorher GEDANKEN darüber machen . und, äh, und dass ich das größtmögliche wissen habe, bevor man überhaupt konvertiert. deswegen habe ich jetzt auch nicht soFORT, sondern bei mir war das ja auch so eine sache von zwei jahren, hat sich das ja so hingezogen, bis ich dann wirklich auch konverTIERT bin.

Für seine Konversion nannte er keinen spezifischen Grund, sondern führte seine allgemeine Überzeugtheit von der islamischen Religion an, die er als logisch kohärent empfand.

*Respondentin 6* wurde christlich erzogen und bezeichnete sich als gläubig. Auch sie gab an, manche christliche Dogmen wie die Gottessohnschaft Jesu oder die Idee der Erbsünde als unlogisch und das Christentum in mancherlei Hinsicht als beliebig empfunden zu haben. Sie musste einige Konzepte des Islam zunächst verstehen lernen. Als ihr gewahr wurde, dass das Prophetentum Mohammeds schon in der Bibel angekündigt wurde, wurde ihr bewusst, dass sie nun keine Christin mehr sein könne, sondern Muslima geworden war.

Die Mutter von *Respondent 7* war Jüdin, sein Vater „eher Atheist“. Er gab an, „bewusst“ nichtreligiös erzogen worden zu sein. Er wusste nur wenig über das Christentum, das Judentum und den Islam, dem gegenüber er aufgrund der Herkunft seiner Mutter negativ geprägt wurde. Er habe, wie es bei den meisten Menschen im Westen der Fall sei, seine „eigene Religion“ gehabt, seinen Lebensweg, den er sich „zurechtphilosophierte“ und

sich auf diese Weise selbst die Welt erklärte. Sein Standpunkt war, dass er Religion nicht „brauche“; Religionen waren für ihn

etwas für schwache Menschen, die sonst mit ihrem Leben nicht fertig werden, die einen höheren SINN brauchen. (...) die da halt sich irgendwas konstruieren müssen, weil sie sonst (...) mit der Realität des Lebens nicht zurechtkommen.

Gleichzeitig glaubte er dennoch an einen Gott, der „alles lenkt und leitet.“ Er begann im Jahr 2006, sich mit dem Islam zu beschäftigen. Ausschlaggebender Grund dafür war der 11. September und die negative Berichterstattung über den Islam. Er habe ergründen wollen, worum es im Islam ginge, um die Hintergründe der Terroranschläge analysieren zu können.

Als Jurist war es sein Anspruch, als Grundlage zur Informationsgewinnung die „Ausgangsquellen“ heranzuziehen. Daher legte er sich einen Koran zu. Aus dieser Lektüre erwuchs ein Interesse an Religion im Allgemeinen, so dass er sich auch mit der Bibel und der Torah auseinandersetzte. Er betonte, nicht auf Sinnsuche gewesen zu sein, sondern sich eine Wissensgrundlage schaffen zu wollen, um seine Argumentation in Diskussionen über religiöse Inhalte auf Faktenwissen aufbauen zu können.

Den Koran fand er im Vergleich am ansprechendsten geschrieben und am besten auf seine Lebensrealität anwendbar, während es in Bibel und Torah lediglich um „Geschichten von früher“ gehe. Er habe sich daher vom Koran persönlich angesprochen gefühlt. Der Koran konfrontierte ihn mit einer normativen Reflexion seiner Verhaltensweisen und seines Lebenswandels und brachte ihn dazu, diese kritisch zu hinterfragen. Dies war ihm zunächst unbequem, da er sich „angegriffen“ fühlte. Vor allem seinen eigenen Egoismus und Hedonismus sah er kritisiert. Auch das Konzept, nicht selbst die höchste Instanz in seinem Leben zu sein, sagte ihm nicht zu. Dennoch empfand er den Koran in seinen Aussagen als sehr weise. Letztendlich überzeugte ihn die Wissenschaftlichkeit des Korans, die nur von Gott stammen könne, da es für das dort beschriebene zu Zeiten Mohammeds noch keine wissenschaftlichen Beweise gab.

TJA, und dann hab ich gedacht am ende: . vielleicht ist da jemand. . und VIELLEICHT solltest du mal ausprobieren,

. diese religion, an die immerhin, beim islam sind es glaube ich, 1,3 milliarden menschen, . die diesen weg für siCH, ähm, angenommen haben. . das wollt ich mal ausprobieren. ist ja was DRAN. . wieso muss ich immer, NE, . immer mich gegen alles STEllen, immer der einzelgänger, mir das alles selber zurecht malen wollen, . wenn es vielleicht etwas GIBt, was schon gut ist. . und dann hab ich das mal ausprobiert" (...) „hab ich das buch zugemACHT, . die letzte seit-, seite gelesEN. ähm, . und dann hab ich überleGT: . was machst du jetzt, . wo du . innerlich überzeugt bist, dass das richtig ist? . und das ham mir meine eltern auch vorgeworfen, die ham gesagt: . HÄTTST du dann gesagt . du willst das nicht mehr. . aber das kann man nicht mehr machen. . wenn du innerlich überzeugt von etwas bIST, . dann musst du auch konsequent sein. ich KANN ja nich mehr inner-, gegen mein inneres kämpfen und sagen: das ist falsch. . also . ge-, ging da nich mehr. . da musste ich das halt, . diesen schritt dann gehen.

Durch die Lektüre des Koran habe sich die göttliche Macht, an die er schon vor seiner Konversion latent geglaubt hatte, als Gott in seinen Eigenschaften manifestiert und „einen Namen bekommen“. Der Respondent stellte in Konsequenz bewusst fest, dass Gott existiert und wollte anfangen zu beten. Sein rebellischer Charakter, der sich den festen Strukturen des Islam noch nicht so ohne Weiters unterwerfen wollte, ließ ihn eine andere Form des Gebets abseits des fünf Mal täglichen Ritualgebets suchen. Er hatte noch seinen „eigenen Weg“ und wollte sich „nich gleich in ne Religion“ stürzen. Daher entschied er sich zunächst für das „ständige Gottesgedenken“, das wie er gelesen hatte „besser“ als das fünfmalige Gebet sei:

hab ich mir gedacht: okay, . dann brauch ich ja nicht das fünfmalige gebet, ich mach das mit dem . ständigen gottesgedenken, . das andre brauch ich nich. ähm, . also ich hab er-, immer versucht, . ich hat ja noch meinen eigenen weg. . und bin halt nich gleich rein gesprungen und hab gesagt: ich mach's jetzt nur noch so wie dA. . sondern hab meinen weg gemACHT, . ähm, und hab versucht das so, so anzupASSEN. und dann mit der zeit, . äh, MERKT man, . ich hab zum beispiel gebetet, hab mich einfach

HINgesetzt, . hab, . oh gott, ähm, . ich weiß, dass du da bist und so weiter, ähm, wie man halt so zu gott redET. . und dann hab ich irgendwann gemerkt: das ist irgendwie langweilig. nach'em zehnten mal hab ich gesagt: ich mach immer das gleiche, mir fällt nix neues mehr ein. (lacht) (i: lacht) und dann hab ich mal so'n paar muslims gefragt: wie geht'n das eigentlich? . dann hab ich das mal gemacht, so wie die das machEN. . und dann hab ich gemerkt: . das ist gut. . das sag ich, das sagt man ja, . das is ja fünfmal am tag und . man sagt siebzehn mal am tag glaub ich, ungefähr immer das gleiche, . IMMER das gleiche gebet. . das heißt im, im jahr weiß ich nicht wie oft, . wie viel tausendMAL, aber wird nie langweilig. . hab ich gemerkt: okay. das ist besser. . und DANN, ähm, JA, hab ich das so gemacht.

Obwohl er sich schon nach der Koranlektüre für den Islam entschieden hatte und begonnen hatte, zu beten, sprach er die šahāda erst acht Monate später; das öffentliche Bekenntnis sei nicht entscheidend gewesen, da es darauf ankomme, wie er sich innerlich entschieden habe. Der Prozess seines „Umdenkens“ bis er sich zum Islam bekennen konnte, nahm insgesamt zwei bis drei Monate in Anspruch. Schließlich wollte er das Glaubensbekenntnis vor seinen muslimischen Freunden aussprechen, da er es schön für sich selber fand. Sein familiäres Umfeld und seine Freunde hatten diesen Prozess mitverfolgt und waren über seine Neuorientierung informiert.

*Respondent 8* gab an, grundsätzlich immer an die Existenz eines Gottes geglaubt und das Bedürfnis gehabt zu haben, eine religiöse Heimat zu finden und dort Schutz und Trost suchen zu können. Die Eheprobleme seiner Eltern hatten ihn sich schon im Kindesalter zurückziehen und Zwiesprache mit Gott suchen lassen. Er stellte sich seitdem wiederholt die Frage nach dem Sinn seines Lebens und was nach dem Tod passiere. Zusätzlich ließ ihn als Physikinteressierten die Frage nach der Entstehung des Universums nicht los. Aufgrund dieser Fragen hatte er im Alter von etwa 16 Jahren begonnen, sich mit den drei monotheistischen Religionen zu beschäftigen. Die Torah und die Bibel sprachen ihn nicht an, da er als Laie das Gefühl hatte, nichts zu verstehen und sich mit ihren „Prinzipien“ nicht identifizieren konnte. Das Christentum war ihm von seinen Dogmen her unzugänglich erschienen. Anschließend beschäftigte er sich mit dem Koran:

ISLAM war dann das nächste - und dann habe ich das gelesen, hab natürlich fast gar kein wort verstanden, aber das, was man verstanden hat, das war schon, also das war LOGisch und es war für mich auch so meine art zu denken, dass man halt freundlich ist, wenn man den andern grÜßt, ihm hilft und ähm immer den armen hilft und dann hab ich halt angefangen, weiter zu forschen und dann ist damals diese freundin, mit der ich ja auch in der moschee war, die war auf meiner schule, ist konvertiert zum islam - durch sie habe ich dann auch immer bücher bekommen und ähnliches.

Auf seiner Suche stieß er auf eine Biografie des Propheten Mohammed, dessen Lebensgeschichte ihn tief beeindruckte. Vor allem die „Leidensgeschichte“ des Propheten und die Schwierigkeiten, die Mohammed überwinden musste, gaben ihm in seiner schwierigen familiären Situation und in der Bewältigung seiner Selbstmordgedanken Kraft. Vor dem Hintergrund seiner desolaten Kindheit und in Bezug auf „liebvollen“ Umgang des Propheten mit seinen Frauen und Kindern war dieser für ihn ein großes Vorbild. Da Mohammed viele „Hürden“ zu überwinden gehabt habe und „kein leichtes Leben“ hatte, konnte er sich gut mit ihm identifizieren. Er bewunderte Mohammed wegen seiner vielen positiven Charaktereigenschaften und weil er seine vier Frauen so sehr geliebt und so gut behandelt habe:

das geht einem so nahe, also mir persönlich, ich konnt auch selber mich damit so identifizieren, weil für mich persönlich ist es auch also ich kann nicht nachvollziehen, warum damals frauen weniger berechtigt waren als männer, weil, was macht denn frauen weniger wert als uns, das ist für mich, ich kann das überhaupt nicht NACHvollziehen.

Die festen Rechte, die Frauen im Islam genießen würden, entsprächen seinen Prinzipien und waren seinen Angaben nach der Hauptgrund für seine Konversion. Gleichzeitig empfand er den Islam als logisch und „seinen Prinzipien entsprechend“:

ich hab ja wirklich erst versucht, fast jede FACETTE davon kennenzulernen, ob es auch meinem, mir entspricht

und dann hab ich gesagt, gut, dann konvertier ich. also ich hätt nicht gesagt, dass ich dann sofort, nur weil mir eine sache gefällt, kann's ja tausend andere sachen geben, die mir nicht gefallen. deshalb habe ich mich erst wirklich ausführlich damit beschäftigt, hab mir selbst die frage gestellt, bist du auch GLÜCKLICH damit, entspricht es deinem wesen und dann hab ich gesagt, konvertier ich.

Auch thematisierte eines der Bücher, die seine Mitschülerin ihm gegeben hatte, seinen Umgang mit seinem sozialen Umfeld. Dies bot ihm Orientierung für sein eigenes Verhalten. Auch das Konzept, dass das irdische Leben eine Prüfung sei, sagte ihm zu und bot ihm eine Erklärung für das Leid auf der Welt sowie hinsichtlich dessen, was nach dem Tod passiert.

Ihn faszinierte vor allem der Ethos des Islam und das freundliche Miteinander in der muslimischen Gemeinschaft. Darüber konnte er aus der islamischen Ethik Inspiration für sein eigenes Verhalten ziehen. Im Islam habe er „den passenden Glauben“ zu den Überzeugungen gefunden, die er sowieso schon gehabt habe.

*Respondent 9* gab an, dass in seiner alevitischen Herkunftsfamilie die Religion nicht praktiziert wurde, wie es bei Aleviten meist der Fall sei. An religiösen Inhalten war bei ihm daher nichts „angekommen“. Auch interessierte ihn der Islam seiner Eltern nicht. Mit zwölf Jahren begann er, sich mit Religion und Spiritualität zu beschäftigen. Besonders reizte ihn die Esoterik. Er grenzte sich sehr scharf vom Islam ab, hatte „eine übertriebene Abneigung“ gegen die „Mehrheitsmuslime“, da die Aleviten sehr unter ihnen hätten leiden müssen. Die drei monotheistischen Religionen erschienen ihm „heuchlerisch“, da sie alle anderen, ihnen nicht angehörenden Menschen ausgrenzten. Er sah sowohl die Torah als auch die Bibel und den Koran als gefälscht an. Auch schreckte ihn das Konzept von Himmel und Hölle ab und war für ihn nicht vereinbar mit der Vorstellung von einem barmherzigen Gott.

Er entwickelte unter Beeinflussung von esoterischen Lehren, die Religionen, welche auf exklusivem Wahrheitsanspruch beruhen, ablehnen, einen „regelrechten Hass“ auf die drei monotheistischen Religionen. Dem Hinduismus, dem Buddhismus und den Naturreligionen gegenüber hatte er eine positive Grundeinstellung, da er sie nicht als

ausschließend begriff und es für sie im Wesentlichen egal sei, woran man glaubte; das „Ziel“ sei dasselbe. Gleichzeitig konnte er sich keiner dieser Religionen anschließen, da er immer davon überzeugt war, dass es einen Gott gäbe, während diese Religionen dessen Existenz verneinten. So blieb es bei reinem „Sympathisieren“ mit dem Buddhismus.

Das in ihm verwurzelte Bedürfnis nach der Existenz eines Gottes führte zu einem extremen Dissonanzgefühl in ihm, da es sich mit dem Ausschluss seiner Existenz nach esoterischer Lesart nicht vereinbaren ließ. Dieses Dissonanzgefühl entlud sich in einem nächtlichen Nervenzusammenbruch. Er flehte Gott an, ihm einen Beweis seiner Existenz zu geben, um das Mitgefühl auflösen zu können.

Dieser ‚Beweis‘ folgte in der gleichen Nacht in Form eines Traumes, der „das Schönste“ gewesen sei, was er in seinem Leben bisher erfahren hatte. In dem Traum erschien ihm seine tote Großmutter, die vor zehn Jahren gestorben war und deren Tod er nie verarbeitet hatte. Eine Stimme rief ihn zu einem Fenster an einem Platz in ihrem Haus, an dem es gar keines gab, und er erblickte von dort die Kaaba. Ein immer heller werdendes Licht erschien, er wurde sanft zurückgestoßen und wachte auf.

Zur selben Zeit nahmen ihn zwei muslimische Mitschülerinnen mit in eine Moschee, da dort über Esoterik referiert werden sollte. Er kam sowohl aus Interesse, sich über den Islam zu informieren, als auch, um mit dem Referenten zu streiten. Anstatt ihn wie er es vorhatte „fertig zu machen“ musste er überrascht feststellen, dass er den Teil des Vortrags, der sich mit dem Islam auseinandersetzte, als interessant empfand und Logik in der Religion entdeckte. Der Respondent metaphorisierte den Koran als „Gebrauchsanleitung“, die den Menschen Gottes Schöpfung erklärt und Anweisungen gibt, wie diese sich zu verhalten haben. Auch eine weitere für ihn zentrale Frage klärte der Referent auf:

aber die menschen sind ja noch VIEL VIEL ÄLTER als .  
sozusagen das JUDENTUM. und WAS ist mit den MENSCHEN in  
CHINA, in INDIEN . die indianER, die haben ja KEINE  
THORA, was ist mit DENEN, die haben ja dann KEINE  
ANWEISUNGEN oder gebrauchsanWEISUNG bekommen. und dann  
hat er mir daRAUF eine . ANTWORT geGEBEN . also . die  
hätte ich WIRKLICH NIE von einem MOSLEM erWARTET. er  
meinte: naJA, das eh, was DIE früher bekommen haben,  
also das was zum beispiel konFUZIUS geLEHRT hat, was  
BUDDHA geLEHRT hat, das widerSPRICHT ja in DEM SINNE



NICHT, was die musLIME sagen. außer halt dann diesen PUNKTEN wie: es gibt keinen GOTT oder so. (...) und er MEINT . eh . das MUSS so sein, dass diese leute AUCH IHRE . prophetEN bekommen haben, denn ANDERSRUM wär`s ja geNAUSO wie ich sag, das wäre dann total Unfair, dass nur die JUDEN sozusagen was bekommen und die anderen NICHT. und dann hat er mir aus dem korAN geLESEN . dass . gott DIEJENIGEN, die KEINEN prophetEN bekommen haben in IHRER zeit . oder in einer sehr langen ZEITspanne zwischen zwei prophetEN gelebt haben und keine AHNUNG HATTEN, dass DIESE auch NICHT so beurTEILT werden am TAG des gerICHTS wie JEMAND, der die BIBEL in der HAND hat. (...) oder den korAN oder die THORA. und . das ist ja TROTZdem . also das erzähle ich jetzt GANZ zuSAMMENGEPRESST, das war WIRKLICH ein geSPRÄCH, was wir STUNDENLANG geführt haben, ich bin da erst nach FÜNF STUNDEN nach HAUSE gekOMMEN. es ging auch nicht nur DARUM . eh . das war WIRKLICH SEHR INTERESSANT, er hat DINGE geSAGT, die ich SO überHAUPT nicht erWARTET HABE. er meinte zum BEiSPIEL auch, dass es ja auch beSTIMMTE GRUND . GRUNDsätze gibt wie . also am TAG des gerICHTS werde ich ja nicht SAGEN können: ja, es tut mir leid, ich hab eh hunderte MENSCHEN umgebracht, ich WUSSTE nicht, dass das verBOTEN ist. (...) das hat mich zum beispiel AUCH fasziniert, also . er hat mir erKLÄRT, . dass es DOCH nicht so ist, dass die musLIME sagen: wir haben die einzig wahre religion und alles andere ist eh SCHLECHT und eh da kommt man in die hölle. es ist WIRKLICH NICHT SO, das hat mich TOTAL überRASCHT. ich war dann . also ich hatte da SO VIELE argumente, wie ich ihn FERTIG machen könnte, wenn er mir damit KOMMT. aber das ist ja dann alles WEGgefallen, weil es ja nicht so IST.

Er sprach die šhahāda zunächst alleine in einer der letzten Ramadannächte des Jahres 2010, während der er viel nachdachte. Er hatte seine Konversion „lange hinausgezögert“, da es psychologisch schwierig für ihn war, den Weg vom Islamhasser zum Muslim zu vollziehen. Auch fehlte es ihm noch an Wissen über den Islam und er wollte sich nicht „gleich da reinstürzen“. Der Moment, von dem an er sich als Muslim wahrgenommen hat, war sein erstes Gebet. Fortan habe er sich nicht mehr als Esoteriker bezeichnet, sondern als Muslim. Seine Gedanken waren in dieser Zeit komplett vom Islam absorbiert.

Schließlich sprach er die šhahāda auch vor zwei Muslimen, um der formellen Anforderung gerecht zu werden.

### 5.3.3.3 Respondenten aus England

*Respondent 10* wuchs in einer religiösen Familie in Trinidad und Tobago auf, in der man jeden Sonntag in die Kirche ging und in der Religion große Bedeutung hatte. Auch wenn sämtliche Familienmitglieder Christen waren, wurde religiös viel experimentiert. Sein Onkel probierte den Buddhismus und er selbst war im Alter von ca. 15 Jahren praktizierender Rastafari.

Sein damaliges Umfeld zog ihn ins kriminelle Drogenmilieu. Als er 16 Jahre alt war, landete er als Konsequenz seines Verhaltens und der zerrütteten Verhältnisse in seiner Familie auf der Straße und musste sich zudem wegen Brandstiftung vor Gericht verantworten. Seine Mutter wollte ihn nur wieder zu Hause aufnehmen, wenn er eine Arbeit aufnahm. Er begann, in einer Fabrik für Bekleidungsartikel zu arbeiten, deren Besitzer Muslime waren. Diese luden ihn in die Moschee und zur Teilnahme an einem religiösen Studienkreis ein, was ihm sehr zusagte. Theologisch sprachen ihn vor allem die Idee der Einheit Gottes und die allgemeinen Dogmen der Religion an. Auch die Idee der ummah als Gemeinschaft aller gläubigen Muslime wirkte attraktiv auf ihn.

Kurz vor seinem 17. Geburtstag entschied er sich zur Konversion.

it was a SATurday and i made my mind that i was going to have my last party. i was going to get drunk or drugged, my last drugs. yes? my last womanizing, all of that, and then sunday MORning, i was going to (...) go to the mosque and take my shahada. the night went i didn't get drunk. right. i didn't get any woman. (...) and i remember after that, i told myself well, now i have to, you know, i wouldn't do this, i'm going to become a muslim.

Der Respondent war einer der wenigen meiner Interviewpartner, der seine Konversion als Überschreitung einer klaren Grenze beschrieb, die sein Leben grundlegend veränderte:

(...) of course alcohol is forbidden, drugs is forbidden, things like that. womanizing is forbidden you know, a whole lot of different (...) those things the BIG things, that's one of the thing (...) GOOD things about islam from many of people who are coming from my background. when we decide to cross the line we are VERY clear about what it is we have to give up.

*Respondentin 11* war vor ihrer Konversion zum Islam praktizierende Methodistin. Ihre Eltern gingen nicht in die Kirche, aber schickten sie und ihre vier Geschwister in die Sonntagsschule, was sie „liebte“. Sie hielt dies für eine „gute Entscheidung“ ihrer Eltern, da sie sich so mit Konzepten von Moral und Ethik auseinandersetzen lernten. Sie ging regelmäßig in die Kirche und unterrichtete schließlich selber in der Sonntagsschule. Retrospektiv bezeichnete sie sich als „completely brainwashed“. Die Dogmen des Islam empfand sie als sehr nah an dem, was sie bisher geglaubt hatte. Sie überzeugte vor allem das Konzept der Einheit Gottes gegenüber dem der Trinität, das ihr nie zugänglich gewesen war. Die Dogmen des Islam waren für sie leichter zu verstehen als diejenigen des Christentums. Jedoch konnte sie sich noch nicht zu einem Glaubenswechsel durchringen.

Dies änderte sich, als sie den Film „The Message“<sup>83</sup> sah, der sie so sehr beeindruckte, dass sie nicht mehr zaudern konnte: „i had to make a decision because i was believing it all but not actually coming to a decision, you know. so that was 1976 and i decided to become a muslim.“ Der Übertritt zum Islam war für sie der konsequente, auf das Christentum folgende Schritt.

*Respondentin 12*, die zum Zeitpunkt des Interviews noch nicht konvertiert war, fühlte sich wie eine „verlorene Seele“. Sie war auf der Suche nach einer Religion, die es ihr erlauben würde, sich von ihrem Herkunftskontext abzugrenzen. So war sie zunächst vom Islam enttäuscht, da „die Geschichten dieselben waren“ wie im Christentum und Judentum. Sie fand sich in der yogischen Philosophie wieder und unternahm mehrere längere Reisen nach Indien, um dort Yogaschulen zu besuchen:

---

<sup>83</sup> Der Spielfilm „The Message“ (deutscher Titel: „Mohammed – Der Gesandte Gottes“ erschien 1976. Er hat das Leben des Propheten Mohammed und die Zeit, in der er lebte, zum Thema (vgl. IMDb.com, 23. Dezember 2013).

it's WONderful. it's very energy-based, and giving, whatever path you're on is fine, it doesn't really matter. (...) funny, the breathing we do a little bit and the meditation a little bit, but there's also a lot in INDIA when you truly practice yoga, there's a lot of vomiting, there's a lot of diarrhea which means there's a lot of cleansing, cleaning up the nose and then [indiscernible] water up and down. it's just, it's CRAZY over there. it's not just about the poses. umm . and i really liked it.

Von den zugrunde liegenden Prinzipien her entsprach ihr die Körper- und Geistbezogenheit des Yoga eher als die ihrer Wahrnehmung nach im Vergleich größere Rigidität des Islam. Ihre Motivation, zum Islam zu konvertieren speiste sich daher, ihren muslimischen Freund heiraten zu wollen, für den es für ihn von zentraler Wichtigkeit war, eine Muslima zu heiraten. Es war jedoch die ‚Schockwirkung‘ der Konversion zum Islam auf ihren sozialen Herkunftskontext, die diese Option erst interessant für sie machte. Zum Zeitpunkt des Interviews befand sich die Respondentin in einer Phase der intensiven Auseinandersetzung mit dem Islam, der die Grundlage für ihren persönlichen Aushandlungsprozess bezüglich derjenigen Inhalte der Religion darstellte, die sie für sich bereit war zu übernehmen oder zumindest zu akzeptieren. Ihr Zugang zum Islam war ein überwiegend pragmatisch-funktionaler.

Die Eltern von *Respondent 13* waren aus der Kirche ausgetreten und hatten ihn „religionsfrei“ erzogen. Er hatte eine atheistische Grundhaltung und lehnte das „Konzept von Gott“ als „Humbug“ ab. Den Religionsunterricht sah er als Möglichkeit, ethische und philosophische Fragen zu diskutieren, was er immer sehr mochte. In seiner multiethnischen Heimatstadt hatte er viele afrikanisch-stämmige Freunde, für die Religion im Gegensatz zu seinen deutschen Freunden ein selbstverständlicher Teil ihres Lebens war. Der Kontakt mit ihnen brachte ihn dazu, sich mit dem Sinn des Seins, mit Gott auseinanderzusetzen:

(...) dass es einen GRUND dafür gibt, warum das hier alles existiert, das hat für mich sinn gemacht. und dann

ist DAS erst mal, sage ich mal, so dieser- dieser punkt, dass ich nicht mehr- ja, dass ich davon überzeugt war, dass es- was es- was, sage ich mal, großes oder was, ja, so eine ursache, so einen verursacher gibt, das HAT- das war so das ERSTE, was gekommen ist, und darüber hat sich das so langsam entwickelt zu dem punkt, an dem ich gesagt habe: „hey, ja, das kann ich auch gott nennen, das ist okay für mich.“

Ausschlaggebender Grund für seine Entscheidung zur Konversion zum Islam war, dass er mit seiner muslimischen Freundin zusammen sein wollte und es dafür unabdingbar war, sie zu heiraten, wofür er konvertieren musste. Er setzte sich rational und kognitiv mit dieser Option auseinander und kam zu dem Schluss, es mit seinem Denken und Fühlen vereinbaren zu können, diesen Schritt zu gehen. Er gab an, dass ihn die soziale Verantwortung, der nachzukommen der Islam verlangte, besonders beeindruckte, da dies seiner Werteinstellung entspräche:

dieses- eine balance zwischen der eigenen FREIHEIT aber auch der- der verantwortung der- der gemeinschaft gegenüber so und dieser- halt dieser balanceakt so, das hat für mich einfach sinn gemacht. also- und deswegen war das gar nicht so eine große- das war dann halt nicht so eine große entscheidung, sondern das war einfach nur so eine erkenntnis, dass das ja eigentlich genau das ist.

In der Retrospektive verstehe er, dass Gott ihm schon seit seiner Kindheit Hinweise und Zeichen habe zukommen lassen, um ihm zu bedeuten, dass der Islam seinem Wesen und seinem Naturzustand entspräche. Aus diesem Grund habe er sich auch schon in seiner Grundschulzeit gedacht, dass von allen Religionen der Islam die für ihn passendste wäre. Daher kontextualisierte er die Heirat seiner Frau lediglich als den Auslöser für seine Konversion, der eine schon jahrelange Auseinandersetzung mit dem Islam schließlich zu einer Entscheidung gebracht habe:

Aber die LANGE version ist, dass ich äh auch VORHER schon also die- die- dass letzten endes meine frau eigentlich nur ein AUSlöser war, letzten endes wirklich dann auch

zu sagen, okay, ich konvertiere zum islam, weil, ich hab vorher- ich, ich um die gut zehn jahre davor oder die zehn jahre DAvor mit islam auseinander gesetzt, habe, ja, freunde schon immer gehabt (...).

Im Studentenwohnheim lebte er längere Zeit mit Muslimen zusammen und stellte dort fest, dass

(...) auch von dem, was wir WOLLEN, also so vom- was ich- ich habe mal festgestellt, das, was ich vom leben ERWARTE und woran ich in meinem leben GLAUBE, wo es mir wichtig war, das ging (...) genau mit dem überein so. das war so der auslöser, wo ich wirklich gemerkt habe, also, hey . ja, ich kann eigentlich zum islam konvertieren, weil eigentlich das da das macht alles sinn. (...) habe ich also festgestellt, dass das irgendwie ja einfach eigentlich ganz einfach ist. das ist gar nicht so ein großes ding.

Aus den Erzählungen des Respondenten wurde ein sehr stark kognitiv bestimmter Zugang zum Islam ersichtlich. Der Islam befriedigte sein Bedürfnis nach Antworten auf die Frage nach dem Ursprung der Welt und dem Sinn des Lebens sowie sein Interesse für ethische und philosophische Fragestellungen. Gleichzeitig zog ihn die starke soziale Komponente an. Dabei befand sich der Islam schon seit seiner Grundschulzeit innerhalb seines Wahrnehmungsspektrums und war nichts Unbekanntes oder Befremdliches für ihn, so dass er seine Konversion als Endpunkt einer schon länger andauernden Entwicklung interpretierte. Er war der einzige meiner Interviewpartner, der mittels einer Passivkonstruktion davon sprach, konvertiert worden zu sein.

*Respondentin 14* war vor ihrer Konversion zum Islam eine sehr gläubige, aktive und praktizierende Christin. Ihr Sozialleben spielte sich fast nur in religiösen Gruppen ab, in denen man sich traf, um gemeinsam zu beten. Sie war strenggläubiger als ihre restliche Familie, weswegen es deswegen zu Konflikten kam. Sie trank keinen Alkohol und fühlte sich in Kirchen nicht wirklich wohl, was sie als „slightly abnormal“ empfand. In der Retrospektive nahm sie dies zusammen mit ihrem Unverständnis bestimmter Dogmen des Christentums wie dem Konzept der Trinität als Hinweis darauf, dass sie noch nicht am

Ende ihres spirituellen Weges angekommen und innerlich eigentlich schon damals Muslima gewesen war.

Den Islam musste sie jedoch erst für sich entdecken. Bevor sie sich mit ihm auseinandersetzte, interessierte sie sich für die Quäker und schaute sich auch das Judentum an, das ihr jedoch nicht zusagte. Den Koran hatte sie ursprünglich aus der Motivation zu lesen begonnen, mehr über die Religion ihres muslimischen Ehemannes zu erfahren und ihm gegenüber präzise Argumente anführen zu können, warum das Christentum dem Islam überlegen sei. Als sie aufgrund der Lektüre begann, sich zum Islam hingezogen zu fühlen, versuchte sie, dagegen anzukämpfen:

(...) i was FIGHTing it and i was doing everything i could to find a way that this wouldn't be the truth because as such, it would be such a MAJOR change in my life. so i it<sup>84</sup> was at the beginning, very negative, not wanting to become a muslim, really desperate to find some christian answer that would prevent me moving out to islam.

So traf sie sich mit dem Pfarrer, um seine Hilfe zu erbitten. Das Gespräch enttäuschte sie:

(...) he said, what can i do for you i said i have a real problem because . i've been READING about islam and i'm feeling very pulled towards islam but i've always been quite a strong christian and i really don't want to change to anything that i don't want to happen. and he said to me, how can you become a muslim, you're a woman and you're an EDUcated woman. and i said, oh dear, you know nothing about islam, excuse me, goodbye, and i walked out. and it was such a negative thing because it just showed he had never ever looked at islam. he didn't understand a thing about it and he was . just it was a HORRIBLE feeling. and the difference was that when i went to see the top man at the london mosque when i made an appointment to see him, and i told him the same thing. i said look i don't want to become a muslim but i do need some guidance from from somebody in a true position of knowledge. and he said to me sister, i'm not the one

---

<sup>84</sup> Die Interviewpartnerin bezieht sich hier auf ihr Gefühl.

who will make you a muslim. i'm NOT the person to tell you, it's your free will. if you want knowledge, come anytime, ask me questions, come and listen to our talks whenever, you're welcome, but . it will come from inside you. it won't come from me telling you do or don't. you're free. and then he said, oh, why don't we go and have a cup of tea with the family. and he took me upstairs to meet his wife and his children. it was so totally different from the church and i was really bewildered and didn't know what to do with myself really.

Der Weg zu ihrer Konversion war geprägt von einem erbitterten inneren Kampf. Sie wollte nicht konvertieren, da dies eine wesentliche Veränderung in ihrem Leben bedeuten würde und war

really desperate to find some christian answer that would prevent me moving out to islam. umm but then once i relaxed and found that i like to lump it like we say in english, like it or not i had become a muslim before i even knew i was. and then it became a good feeling and and i was very excited and it was like a new journey for me.

Dieses Eingeständnis führte zu einem „wundervollen Gefühl“ der „Aufregung“ über das Entdeckte sowie großer innerer Glückseligkeit, das sie mit der Islamischen Revolution im Iran verglich:

(...) i did find all these answers to things i've not understood about christianity still being as a christian, looking at it. and umm it was it was REALLY a strange journey of discovery at the beginning, actually about christianity rather than about islam. and then . turning it round i just realized it one day, actually, i'm a muslim i've been a muslim for months. and umm i didn't tell anybody at all at the time because it umm it was too much, it was too much and i needed TIME to just get my own feelings together and decide what i was going to do, how i was going to tell people in the best way not to have aggravation. i knew there'll be so much



aggravation. i wanted a few months of just spiritual feeling. and so i didn't tell anybody in the beginning.

Der Islam bot ihr anstatt des Grundsatzes, einfach nur zu glauben, was ihr gesagt wurde, Erklärungen für den Sinn religiöser Dogmen. So fand sie im Islam die Antworten auf die Fragen, die ihr im Christentum verwehrt blieben. Auch überzeugte sie, dass der Islam nicht nur einen kleinen Aspekt des Lebens eines Muslims einnehme, sondern eine Lebensart sei.

*Respondent 15* hatte eine muslimische Mitschülerin, die sein Interesse weckte, da er nicht verstand, warum sie trotz Anfeindungen Kopftuch trug und sich während des Ramadans dem Hungern aussetzte. Schließlich freundete er sich mit ihr an. Nach zwei / drei Jahren – er war inzwischen 16 Jahre alt – nahm sie ihn mit zu ihrer Familie. Die Gastfreundschaft, Freundlichkeit und Aufmerksamkeit der Familie und das Interesse ihm als komplett Fremden gegenüber überraschte und beeindruckte ihn. In der darauffolgenden Woche nahmen sie ihn mit in eine große Londoner Moschee. Der *adhān* (Ruf zum Gebet) berührte ihn emotional wie auch die Begegnung. Die Familie drängte ihn, mit ihnen zu beten. Sein Versuch, den ritualisierten Abläufen des Gebets zu folgen, rief großes Interesse bei den anwesenden Muslimen hervor. Nach dem Gebet begannen sie, sich um ihn zu sammeln und ihm Fragen zu stellen. Sie verköstigten ihn in der Cafeteria der Moschee und auch der Imam kam und fragte ihn, ob er das Glaubensbekenntnis sprechen wolle:

and then the imam came up to me, and he said, do you want to take shahada, to to revert, and i just felt like i HAD to, so i said yes, that was a nice experience then and there was quite a lot of people there as well.

Auch wenn er die Erfahrung von soviel Aufmerksamkeit durch gänzlich fremde Menschen als angenehm und die Stimmung als emotional und aufregend empfand, fühlte er sich doch unter Druck gesetzt und zeigte sich von seiner Entscheidung überrumpelt:

at first i was i can't believe i've just turned myself into a muslim and i was in a way i was thinking, i'm a terrorist, you know.

*Respondentin 16* konvertierte, als sie 20 Jahre alt war und gerade ihr Bachelorstudium beendet hatte.

*Respondentin 17* wuchs in einem strikt katholischen Elternhaus auf und bezeichnete sich als gläubige, praktizierende Christin, die regelmäßig in die Kirche ging. Die Dogmen des Katholizismus wurden nie diskutiert oder in Frage gestellt, sondern waren einfach zu akzeptieren. Sie erlebte eine spirituelle Krise, als sie aufhörte, an die Gottessohnschaft Jesu zu glauben. Sie glaubte noch immer an die Existenz Gottes, aber sah sich nicht mehr im Christentum beheimatet:

(...) so i knew that god existed but . didn't believe that bit that makes you christian, and so i was pondering, like what do i DO!

Sie hörte auf, in die Kirche zu gehen und fand sich über einen Zeitraum von ein bis zwei Jahren in spirituellem Aufruhr.

In der Wohnung ihres damaligen Freundes fand sie einen Koran und begann, ihn zu lesen. Der Islam erschien ihr im Vergleich zum Christentum logischer, präziser und umfassender, und sie spürte, dass sie sich durch die Lektüre zum Islam hingezogen fühlte. Aufgrund der Einschränkungen, die der Islam gläubigen Muslimen abverlangt, versuchte sie, sich gegen seine Anziehungskraft zu wehren – jedoch vergeblich.

Schließlich begann sie, den Islamunterricht einer großen Londoner Moschee zu besuchen. Mit der weiteren Auseinandersetzung mit dem Islam beendete sie ihren Alkohol- und Schweinefleischkonsum und begann, fünf Mal am Tag zu beten und halal zu essen. Im Vorfeld einer Urlaubsreise entschloss sie sich schließlich zur Konversion. Ihre Eltern weihte sie nicht in ihr Vorhaben ein. Als Begleitung nahm sie ihre jüngere Schwester mit, um während diesem für sie großen Moment einen ihr nahestehenden Menschen um sich zu haben. Von der Schlichtheit der Zeremonie war sie enttäuscht. Dennoch ging ihr der Moment emotional sehr nahe und so weinte sie, nachdem sie die šhahāda ausgesprochen hatte.

Der Prozess der Auseinandersetzung mit dem Islam und seiner schließlichen Akzeptanz war für die Respondentin geprägt von intensiven inneren Spannungen. Auf der einen Seite hatte sie die Dogmen der Religion für sich als wahr erkannt; auf der anderen Seite wollte sie ihr Sozialleben nicht durch religiöse Normen einschränken lassen. Die Urlaubsreise nahm sie als Anlass, sich mit der getroffenen Entscheidung auseinanderzusetzen, um die Dissonanzen aufzulösen.

*Respondentin 18* war eine sehr gewissenhaft praktizierende Katholikin, die jeden Morgen in die Kirche ging, an der Kommunion teilnahm und beichtete. Sie gehörte der Legion Mariens an<sup>85</sup>. Die Gastfreundschaft ihrer muslimischen Freunde und die angenehme Art ihres zukünftigen, muslimischen Ehemannes beeindruckten sie. Sie begann, sich mit dem Islam auseinanderzusetzen. Dabei überzeugten sie vor allem die „Eindeutigkeit“ des Islam, die sie im Christentum oft vermisste. Die Klarheit der Pflichten eines Muslims halfen ihr, sich selbst zu einem besseren Menschen zu erziehen. Sie konvertierte zu ihrer Hochzeit.

*Respondent 19* ging hin und wieder in die Moschee, auf sein Alltagsleben hatte der Islam allerdings keinen Einfluss. Er praktizierte nicht regelmäßig und lebte nicht nach islamischen Regeln. Als er 18 Jahre alt war, zog er nach London, um zu studieren. Da er nun nicht mehr der Sozialkontrolle seiner Eltern unterlag, konnte und musste er selbst Entscheidungen für sein Leben treffen wie etwa diejenige, ob er „Mädchen nach Hause bringt“ und wie er seine Beziehungen zu Frauen ganz grundsätzlich gestalten wollte. Am Tag seines Einzugs ins Studentenwohnheim lernte er dort einen Konvertiten zum Islam kennen. Dieser inspirierte ihn dazu, sich mit seiner Religion auseinanderzusetzen:

(...) but i didn't KNOW, i was filling in some gaps myself and we have those discussions and from there, i got to think about and go through with him and . what .. the ideas of do i actually believe this or not.

---

<sup>85</sup> Die Legion Mariens ist eine katholische Laienorganisation aus Irland, die ihren Schwerpunkt auf die Praxis der Nächstenliebe legt (vgl. Duff & Seidl 2003).

Die eingehende Beschäftigung mit dem Islam stand in engem Verhältnis zu der Aufarbeitung seiner muslimisch-westlichen Identität:

(...) most specially around how i fit in in society, or, umm . you know, at the of being born of a western background and to be growing up that way, i can't change that mindset and my mindset still thinks that way, it's not traditional eastern or .. particularly, necessarily islamic being (...).

Ein Katalysator in seiner spirituellen Entwicklung war die Auseinandersetzung mit dem Buch „Islam and the Destiny of Man“ des Konvertiten Charles Le Gai Eaton<sup>86</sup>. Aus der Lektüre vertiefte sich sein Bedürfnis, sein Verhältnis zu Religion und Gesellschaft für sich zu klären und seinen Standpunkt als in einer westlichen Gesellschaft lebender Muslim zu definieren:

the quran and hadith is unchanged so whatever it is i can do and i don't need i don't need anyone to outscore it or to second it . and if that's what it says, then i accept what i do that. doing practice on to the submission. i think that concept . could be very hard for a westerner to submit umm i think they find that very hard to understand and accept.

Drei Jahre nach seinem Umzug nach London entschied er sich schließlich, fortan nach den Regeln des Islam zu leben.

#### **5.3.3.4 Respondenten aus Frankreich**

Die Mutter von *Respondentin 20* war vom Judentum zum Christentum konvertiert, um ihren Vater heiraten zu können. Die jüdische Religion habe sie nie interessiert; sie und ihr Bruder wurden christlich erzogen. Bis zum Alter von etwa 14 Jahren war sie praktizierende Christin und besuchte regelmäßig den Gottesdienst.

Sie beschrieb sich als am Anfang eines Weges befindlich, dessen Ende noch lange nicht in Sicht sei. Sie habe das Gefühl, dass seit ihrer Kindheit etwas in ihr fehle, das sie habe

---

<sup>86</sup> Der Universitätsprofessor, Journalist, Diplomat und Schauspieler Charles Le Gai Eaton konvertierte 1951 in Kairo zum Sufismus und war einer der bekanntesten englischen Konvertiten zum Islam (vgl. The Guardian.com 19. April 2010).

suchen lassen. Immer, wenn sie arabische Kalligraphien sah oder arabische Laute hörte, habe sie dies innerlich berührt und angezogen.

Als sie im Alter von circa 17 Jahren war, besuchte sie einen Kalligraphiekurs und begann, sich für die muslimische Welt zu interessieren. Mit ungefähr 20 Jahren entdeckte sie eine Kalligraphie auf einem Buch, das den Islam zum Thema hatte. Die Kalligraphie gefiel ihr so gut, dass sie das Buch kaufte. Sie war davon überzeugt, dass es seit diesem Punkt für sie bestimmt gewesen war, Muslima zu werden. Schließlich wurde sie auf die Schriften Ibn ‘Arabīs<sup>87</sup> aufmerksam, bei deren Lektüre sie sich fühlte, als habe sie „die Wahrheit gefunden“. Kurze Zeit später entdeckte sie eine Kalligraphie, die sie „spirituell schockierte“ und sie in eine sie überwältigende Ekstase versetzte, da sie „niemals zuvor etwas so Schönes gesehen“ habe. Die Kalligraphie repräsentierte die Sure al-Fātiḥa<sup>88</sup>:

c'est une PORte comme ça, avec à l'intérieur une espèce de lumière, enfin bon il y a des choses qui sont dessinées, si on y voit un moment, quelque chose qui ressemble à un livre, et je me suis pas rendue compte quand je l'ai VU, et je me suis pas rendue compte toutes les années où je l'ai eu chez moi. c'est l'année dernière que je me suis rendu compte. donc je me dis, c'était quand même euh .. fin vous voyez, parce que y a la question, c'est du DESTIN, des signes du destin en islam. et je pense que cette calligraphie était pour moi un signe du destin, vous voyez ?<sup>89</sup>

Im Alter von etwa 23 Jahren stellte sie sich zum ersten Mal die Frage, ob sie zum Islam konvertieren solle. Eine algerische Freundin nahm sie mit zu einer Veranstaltung in einer großen Moschee in Paris. Diese gefiel ihr jedoch nicht, da sie die Atmosphäre als sehr rigide empfand. So nahm sie von der Idee zunächst wieder Abstand. Mit circa 28 Jahren setzte sie sich erneut mit der Frage nach einem Übertritt zum Islam auseinander und rief

---

<sup>87</sup> Muḥyī d-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī Ibn ‘Arabī al-Hātimī at-Tā’ī (1165–1240) war einer der wichtigsten muslimischen Philosophen und wird meist dem Sufismus zugeordnet (vgl. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 5. August 2008).

<sup>88</sup> Die Sure al-Fātiḥa (arab. „die Eröffnende“) ist die erste Sure des Koran (vgl. Schöller 2002, 95).

<sup>89</sup> „Das ist eine Tür mit einer Art Licht darin, also gut, es sind Dinge, die gezeichnet sind, wenn man es länger betrachtet, etwas, das einem Buch ähnelt und ich habe es nicht bemerkt als ich es gesehen habe und ich habe es nicht bemerkt in allen Jahren, wo ich es zu Hause hatte. Erst letztes Jahr habe ich es wahrgenommen. Also habe ich mir gesagt, es war trotz alledem äh... also Sie sehen wegen der Frage, das ist Schicksal, Zeichen des Schicksals im Islam. Und ich denke, dass diese Kalligraphie für mich ein Zeichen des Schicksals war, nicht wahr?“

den Imam einer Moschee in ihrer Nachbarschaft an. Sie kamen gemeinsam zu dem Schluss, dass ihre religiöse Überzeugung noch nicht tief genug sei, um diesen Schritt zu gehen. In Folge ließ sie die Idee erneut fallen.

Nachdem sie im Jahr vor dem Interview eine große Lebenskrise aufgrund von Problemen auf ihrer Arbeitsstelle und in ihren Beziehungen zu Männern durchlaufen hatte, wurde sie depressiv und trug sich fast mit Selbstmordgedanken. Sie kaufte sich ein Buch von Eva de Vitray de Meyerovitch<sup>90</sup> über das Gebet im Islam. Durch die Lektüre entwickelte sie das Bedürfnis, zu Beten und ihre Kenntnisse über den Islam zu vertiefen. Zwischenzeitlich hatte sie die Bekanntschaft eines Konvertiten gemacht, der ihr erklärt hatte, dass Jesus im Islam sehr respektiert werde. Dies räumte für sie eines der Hindernisse auf dem Weg zum Islam beiseite, da sie bisher davor zurückgeschreckt hatte, einen kompletten Bruch mit dem Christentum vollziehen zu müssen.

Als nächstes recherchierte sie im Internet zur Rolle der Frau im Islam, da sie sich aufgrund ihrer schlechten Erfahrungen mit Männern über islamische Positionen zu diesem Thema informieren wollte. Sie gab an, in den Aussagen des Propheten Mohammeds großen Respekt und Sanftheit gegenüber Frauen gefunden zu haben. Dies habe sie angesprochen, da sie in ihren Beziehungen mit Männern vor allem Respekt ihr als Frau gegenüber vermisste. Ihre Beziehung zu Männern hielt sie für ihr Grundsatzproblem, welches viele ihrer anderen Probleme befeuerte. Durch ihre Recherchen kam sie zu dem Schluss, dass die muslimische Frau zwar eine bestimmte Haltung annehmen und sich in zurückhaltender Weise verhalten solle, ihr im Islam aber innerhalb eines schützenden normativen Rahmens große Freiheit Zuteil würde. Der muslimischen Frau würde so in ihrer Weiblichkeit ein Platz eingeräumt, den die französische Gesellschaft der Respondentin verwehre. Diese Erkenntnisse mündeten schließlich in ihrem Entschluss, zu konvertieren:

donc VOILA, donc tous ces éléments ont fait que je me suis dit mais finalement, c'est... fin... c'est... il faut que j'arrête d'être CONNE ! je suis attirée par l'islam depuis que j'suis enfant, ça continue... je pensais que ça s'arrêterait. je vois que ça s'arrêtait

---

<sup>90</sup> Eva de Vitray de Meyerovitch war eine Islamwissenschaftlerin und Konvertitin zum Islam, die sich vor allem mit dem Sufismus auseinandersetzte (vgl. Revue3 millenaire.com, 23. Dezember 2013).

PAS, donc je me suis dit je devais me convertir à l'islam. et je me suis convertie à l'islam, voilà.<sup>91</sup>

Es war ihr wichtig, in einem offiziellen Rahmen zu konvertieren, daher ließ sie von einer muslimischen Freundin einen Termin in der Moschee vereinbaren. Im Moment ihrer Konversion spürte sie großen Frieden um sich herum und eine Sanftheit, die sie aufsaugte: „la shahada c'est la clé du paradis.“<sup>92</sup>

*Respondentin 21* war gläubige Katholikin, hatte aber Schwierigkeiten mit dem Konzept der Gottessohnschaft Jesu. Sie interessierte sich auch für andere Sinngebungssysteme aus der Philosophie und dem Marxismus. Daher bezeichnete sie sich als „halbe Gläubige“. Schon mit etwa 11 Jahren stellte sie sich die Frage nach dem Sinn des Lebens. Die Beschäftigung mit der Existenz eines Lebens nach dem Tod ängstigte sie so sehr, dass sie eine Depression bekam und ihr Studium abbrach:

on NAIT, on grandIT, on... on acquière des CHOses, on acquière des... des expériences et puis finalement on finIT par plonger dans le néant, en fait. et ce néant, il euh... il m'angoissait énormément aussi. je... j'ai préféré TOUT arrêter, j'ai arrêté les études, j'ai TOUT arrêté parce que je... je... je réalisais que j'allais mourir et que ça servait à rien. fin c'était vraiment euh... c'était vraiment une anGOIsse chez moi. et euh... j'ai connu... j'ai connu euh... bon j'ai connu un épisode dépressif suite à ça.<sup>93</sup>

Zum Ende dieser Episode lernte sie ihren heutigen, muslimischen Ehemann kennen, der damals nicht praktizierte. Aufgrund seines muslimischen Hintergrunds begann sie

---

<sup>91</sup> „Also dann, alle diese Elemente haben dazu beigetragen, dass ich mir schließlich gesagt habe, das ist... also... das ist... ich muss aufhören blöd zu sein. Ich fühle mich seit meiner Kindheit vom Islam angezogen und es setzt sich fort... ich dachte, es würde aufhören. Ich sehe, dass es nicht aufhörte, also habe ich mir gesagt, dass ich zum Islam konvertieren muss. Und ich bin zum Islam konvertiert... fertig.“

<sup>92</sup> „die šhahāda ist der Schlüssel zum Paradies.“

<sup>93</sup> „Man wird geboren, man wächst heran, man häuft Dinge an, man macht Erfahrungen und dann schließlich taucht man in das Nichts unter. Und dieses Nichts versetzte mich auch im höchsten Maße in Angst. Ich zog es vor, mit allem aufzuhören, ich habe mein Studium abgebrochen, ich habe alles stehenlassen, weil mir... mir... klar wurde, dass ich sterben würde und dass das keinen Sinn hätte. Das war wirklich, äh... das war wirklich eine Angst in mir. Und äh... ich habe... ich habe erlebt... äh, also ich habe danach eine depressive Zeit gehabt.“

während des kurz darauf folgenden Ramadan, sich mit dem Islam zu beschäftigen und den Koran zu lesen. Der Koran habe ihr die existentiellen und profanen Fragen ihres Lebens beantwortet und in Folge entschied sie sich, zu konvertieren. Sie sprach die šhahāda alleine in ihrem Zimmer vor ihrem Computer. Sie hatte erwartet, dass das Aussprechen der šhahāda eine Gefühlslawine in ihr auslösen würde, was aber nicht eintrat.

*Respondentin 22* kam aus einer gläubigen Familie und bezeichnete sich als schon immer gläubigen Menschen. Sie hatte muslimische Freunde, die mehr oder weniger gläubig waren, der Islam interessierte sie zu dem Zeitpunkt jedoch nicht. Dies änderte sich, als ihr Cousin zum Islam konvertierte. Sie befand sich damals in der jugendlichen Phase ihrer Selbstfindung und stellte sich viele Fragen über sich selbst, ihre Zukunft und den Sinn des Lebens. Von den Erzählungen ihres Cousins war sie sehr berührt. Als ihre drei Jahre jüngere Schwester ebenfalls zum Islam konvertierte, setzte sie sich ob der positiven Veränderungen, die sie bei ihrer Schwester beobachten konnte, erneut mit islamischen theologischen Konzepten auseinander. Sie stellte fest, dass der Islam ihr Fragen beantworten konnte, auf die sie im Christentum keine Antworten gefunden hatte und gleichzeitig keine auf sie dissonant wirkenden Dogmen, wie die der Trinität und des Sühneopfers Jesu, aufstellte:

je la voyais TRES, très épanouie, très heureuse et c'est vrai que je... je... elle m'impressionNAIT quoi, parce qu'il y avait beaucoup de sagesse et euh donc j'ai commencé moi aussi à poser quelques petites questions, à commencer à LIRE et tout et euh... j'ai décidé de vraiment euh... LIRE des livres et puis en lisant des Livres d'écrire que mon cœur euh dieu a ouvert mon cœur vers la religion et que j'ai trouvé au moins des réponses à mes questions et euh j'ai décidé de lui DIRE, mais pas tout de suite de me convertir. on va dire quelques mois après, mais pendant un an euh... je... j'en parle pas du tout, je n'étais pas du tout pratiquante et puis euh un an après j'ai décidé de vraiment m'y mettre.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> „Ich fand sie sehr, sehr ausgeglichen, sehr glücklich und es ist schon wahr, dass ich... ich... sie mich sehr beeindruckte, denn es gab viel Weisheit und, äh, ich habe also auch angefangen einige kleine Fragen zu stellen, zu lesen usw. ... und, äh, ich habe beschlossen, wirklich Bücher..., äh, zu



Auch wenn der Islam ihr logischer erschien als das Christentum, war diese Situation für sie zunächst ambivalent und problematisch, da sie sich trotz ihrer neuen Erkenntnisse nicht gegen ihre Herkunft stellen wollte. Im Zuge ihrer tieferen Auseinandersetzung mit dem Islam, zu der sie vor allem Bücher heranzog, stellte sie fest, dass sie vieles aus der Bibel im Koran wiederfand. Dies löste ihre Ambivalenz auf und ermöglichte ihr den Übertritt zum Islam.

*Respondent 23* folgte als Kind christlichen Ritualen, ging aber als Jugendlicher auf Distanz zum Christentum, weil er Schwierigkeiten gehabt habe, eine Religion zu akzeptieren, die die Menschen geißele. Er konnte sich damit nicht identifizieren. Der Selbstmord seiner Mutter war ein Wendepunkt in seinem Leben, der ihn nachhaltig beeinflusste. Er fand in Reaktion zurück zum Katholizismus und begann eine Ausbildung zum Priester. Diese brach er nach drei Jahren ab, da er sich verliebte und vorhatte, zu heiraten, doch seitdem lebte ein kleiner „Funke“ des Glaubens in ihm fort, der ihn nicht mehr verließ. Das Konzept der Dreifaltigkeit empfand er jedoch als zu kompliziert und unverständlich.

Für den Islam öffnete er sich, als er eine muslimische Frau kennenlernte, in die er sich verliebte und deren tiefer Glaube ihn faszinierte. Er begann den Koran zu lesen, dessen Gottesbild ihm zusagte:

quand j'ai commencé à lire le coran, une chose m'a tout de suite frappé, c'est que - et ça m'a aidé aussi à ouvrir mon... mon cœur et mon esprit, c'est que - on trouve de manière... surtout de manière binaire... binaire cette alternance continue entre l'espoir et la Crainte. espoir en un dieu qui pardonne, qui voit... qui voit et qui pardonne et qui AIME et la crainte d'un dieu qui peut punir si on s'égare, si on fait fausse route, si... punir comment... ça... c'est ce qui est écrit... le texte... faut... faut pas... c'est littéral, on ne...

---

lesen und dann beim Lesen der Bücher zu schreiben, dass Gott mein Herz...äh, mein Herz der Religion geöffnet hat und dass ich wenigstens Antworten auf meine Fragen gefunden habe und, äh, ich habe beschlossen, ihn zu bitten, mich zu konvertieren, aber nicht sofort sondern eher einige Monate später. Aber ein ganzes Jahr lang sprach ich gar nicht darüber, ich praktizierte gar nicht und, äh, ein Jahr später habe ich beschlossen richtig anzufangen.“

on ne... on ne rit pas avec, mais en même temps faut pas non plus euh se désespérer.

i: hum

r: voilà le... le pourquoi de... ça ma ouvert les YEUX et le COEUR sur quelque chose que je n'avais pas en... encore en... intégré, à savoir que... il est trop facile de croire qu'on est sauvé d'avance, hum trop FACILE de croire ça. euh on peut croire et espérer et c'est très bien et n'avoir jamais peur alors à ce moment là euh... ben à QUEL moment est-on alerté sur ses propres erreurs, sur ses propres fautes, à quel moment je sais que j'ai mal fait?<sup>95</sup>

Das islamische Gotteskonzept erschien ihm einfacher und „dichter“ als die Komplexität der Dreifaltigkeit, die seinen analytischen Geist unbefriedigt zurückließ. Dies sei für ihn der ausschlaggebende Grund gewesen, zum Islam zu konvertieren. Auch sei der Islam im Gegensatz zum Judentum und zum Christentum eine vollendete Religion, deren Schriften nicht wie die Torah und die Bibel „verfälscht“, „abgemildert“ und „verstümmelt“ worden seien. Er unterstellte den Kirchen, die Bibel von allem, was ihnen nicht gefiel, gesäubert zu haben. Der Koran und die *aḥādīth* dagegen seien authentisch.

Auch der direkte Bezug zu Gott sagte ihm zu:

c'était mon rapport DIRECT avec euh ... c'est pourquoi je suis venu vers l'imam en ... en connaissance de cause et avec mon COEUR ouvert quoi, voilà, tout simplement. et j'ai lui ai demandé les choses TRES simplement, je lui ai demandé „je voudrais - et j'ai écarté toute raison extérieure à la démarche - je voudrais me convertir, je

---

<sup>95</sup> r: „Als ich angefangen habe, den Koran zu lesen, fiel mir sofort etwas auf – das ist – und es hat mir geholfen... mein Herz und meinen Geist zu öffnen – das ist – man findet auf eine binäre Weise... ja besonders auf eine binäre Weise diesen ständigen Wechsel zwischen Hoffnung und Angst... Hoffnung auf einen Gott, der vergibt, der sieht... der sieht und vergibt und der liebt und die Angst vor einem Gott, der bestrafen kann wenn man sich verläuft, wenn man vom richtigen Weg abkommt, wenn... bestrafen wie... das... das steht geschrieben ist... der Text... man darf... man darf nicht... das ist wortwörtlich, man... man... scherzt nicht damit, aber gleichzeitig darf man auch nicht, äh, zweifeln.“

i: „mhm“

r: „Das ist der... der Grund warum... es hat mir die Augen geöffnet und das Herz auf etwas, das ich nicht... noch nicht... verinnerlicht hatte, und zwar dass... es zu einfach ist, zu glauben, dass man von vornherein gerettet ist, äh, es ist zu einfach, das zu glauben. Äh, man kann glauben und hoffen und das ist sehr gut so und dadurch nie Angst haben, äh... also wann wird man vor seinen eigenen Irrtümern gewarnt, vor seinen eigenen Fehlern, wann weiß ich, dass ich schlecht gehandelt habe?“

voudrais me soumettre, me mettre aussi sous le regard celui qui voit tout." voilà ca j'ai insisté beaucoup là-dessous. parce-que j'ai confiance que euh ... c'est le créateur.<sup>96</sup>

Nachdem er seine Entscheidung zur Konversion getroffen hatte, vertraute er einem Imam seine starken Gefühle von „Liebe“ und „Furcht“ an und konvertierte nach einer islamischen Unterweisung, indem er vor den anderen Kursteilnehmern die šhahāda sprach. Eine Woche nach seiner Konversion war er merklich noch immer sehr ergriffen und hatte Schwierigkeiten, seine Gefühle während der Konversion retrospektiv zu verbalisieren. Er empfand seine Konversion als das auf einen Schlag erfolgende Überschreiten einer Schwelle, nach der sein Leben nicht mehr dasselbe ist wie zuvor und vergleicht sie mit einer Wiedergeburt.

*Respondentin 24* wurde atheistisch erzogen und war nicht religiös. Dennoch hatte sie schon als Kind das Bedürfnis nach Gott, an den sie sich außerhalb jeglichen Bezugs auf eine bestimmte Religion mit Gebeten wandte, auf dass er sie bei ihren Anstrengungen helfen möge. Sie hatte den Eindruck, ihre Ziele – wie gute Noten in der Schule – alleine nicht erreichen zu können.

Sie kam im Geschichtsunterricht der 6. Klasse zum ersten Mal mit dem Islam in Kontakt. Sie war fasziniert von der Geschichte des Propheten Mohammed und hatte während des Unterrichts ein Aha-Erlebnis, aus dem ein „unglaubliches Interesse“ für den Islam hervorging:

et surtout il y avait une PHRASE de... de ma professeur d'histoire de l'époque qui nous avait dit "Pour connaître finalement les gens, il faut connaître leur culture." (...) et donc je me suis dit c'est vrai, ça... m'a beaucoup euh... de personnes euh... fin arAbes, en France c'est quand même une population très... très majoritaire. et je me suis dit bon ben, si je veux... si

---

<sup>96</sup> „Es war mein direkter Bezug zu äh... das ist der Grund warum ich zum Imam gekommen bin... in Kenntnis der Sache und mit meinem offenem Herzen, also ganz einfach. Und ich habe ihn ganz einfach gefragt, ich habe ihn gefragt ich möchte – und ich habe jeden äußeren Grund zu diesem Schritt weggelassen- ich möchte konvertieren, ich möchte mich unterwerfen, mich dem Blick desjenigen stellen, der alles sieht. So war das, weil ich diese Tatsache sehr betont habe, weil ich Vertrauen habe, dass äh ... das ist der Schöpfer.“

je veux les comprendre et les connaître, il faut que je m'intéresse aussi à leur histoire et à leur culture. (...) donc c'est ça qui m'a... c'est une phrase qui m'a... qui m'est restée parce que... c'est... c'est tellement VRAI, finalement. (...) (rires) et... et voilà, ça m'a pendu petit à petit ben... de ce... de ce... de ça, de ce... cette histoire, fin de ce... de l'histoire du prophète, c'est ben... je me suis intéressée à toutes les branches de l'islam.<sup>97</sup>

Sie begann, über den Islam zu lesen und sich gelegentlich mit Muslimen zu unterhalten, die jedoch nicht praktizierten und deren Islamverständnis ihr nicht zusagte. Da sie aus der französischen Provinz kam und die Informationsmöglichkeiten dort beschränkt waren, war das Einholen von Informationen schwierig für sie.

Als sie etwa 14 Jahre alt war, hörte sie auf, Schweinefleisch zu essen, da es ihr schmutzig und schlecht erschien. Sie integrierte nach und nach weitere islamische Normvorgaben in ihren Alltag:

au FUR et à mesure que je lisais que... il fallait faire cinq prières par jour, que c'était le moment où... lorsqu'on "rencontrait dieu" entre guillemets, un moment unique dans la journée, important, au fur et à mesure je me suis dit ben il faut... il faut que je la FASSE, tout simplement. et c'était comme ça pour le ramadan, ça a été comme ça pour euh... ben pour arrêter le porc, ça a été comme ça pour le hijab. (...) donc euh c'était le MEME processus, en fait, avant de FAIRE les choses, je les ai apprises et je l'ai intégré.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> „Und vor allem gab es einen Satz von... von meiner damaligen Geschichtslehrerin, die uns gesagt hatte: „Um schließlich die Leute kennenzulernen, muss man ihre Kultur kennen“ (...). Deswegen hatte ich mir gesagt: das ist wahr, das hat mir sehr äh... Personen äh... also Araber in Frankreich, es ist eine sehr zahlenstarke Gruppierung. Und dann habe ich mir gesagt: wenn ich sie ... wenn ich sie verstehen will und kennenlernen will, muss ich mich für ihre Geschichte und ihre Kultur interessieren. (...) Also das ist es... das ist ein Satz, der mir geblieben ist, weil das so wahr ist, schließlich. (...) (Lachen) Und so ist es, das hat mir nach und nach zu dieser Geschichte, zu der Geschichte des Propheten geführt, ich habe mich für alle Formen des Islam interessiert.“

<sup>98</sup> „Je weiter ich las dass ... man fünf mal am Tag beten muss, dass es der Moment ist, wo man „Gott trifft“ in Anführungszeichen, ein einzigartiger Moment am Tag, ein wichtiger Moment. Nach und nach habe ich mir gesagt, also, man muss, man muss es machen, ganz einfach machen. Und so war es für den Ramadan, so war es, als ich aufhörte, Schweinefleisch zu essen, so war es mit dem hijab. (...) Also, äh, das war im Grunde immer derselbe Vorgang: bevor ich die Dinge gemacht habe, habe ich sie gelernt und verinnerlicht.“

Mit 17 Jahren begann sie zu beten, was sie sich alleine mit Hilfe von Büchern beibrachte. In dieser Zeit sprach sie auch die šhahāda im Beisein einer muslimischen Bekannten. Das Ablegen des Glaubensbekenntnisses vor Zeugen empfand sie lediglich als Erfüllung einer Formalität, da sie sich schon vorher als Muslima fühlte. Ihre Konversion war für sie ein logischer, natürlich verlaufender Prozess, den sie nach ihrem eigenen Rhythmus gestaltete.

Die Respondentin gab an, zu Beginn nicht vorgehabt zu haben, zu konvertieren. Es seien viele kleine Dinge gewesen, die sie nach und nach zur Konversion geführt hätten:

et puis petit à petit euh, au fur et à mesure que je... je lisais et j'apprenais, j'intégrais des valeurs en fait. ça, je me suis... je me suis rendu compte plus tard. et ces valeurs là m'ont... m'ont poussé à... à me... à me convertir et à pratiquer.<sup>99</sup>

*Respondentin 25* beschrieb ihren Weg zum Islam als einen „indirekten“, der von vielen verschiedenen Faktoren strukturiert wurde. Sie kam aus einer eher atheistisch geprägten Familie. Ihre aus Réunion stammende Mutter legte ihre aus diesem Kontext stammenden, abergläubischen Versatzstücke unter Einfluss ihres Vaters ab, so dass die Interviewpartnerin keinerlei religiöse Erziehung erhielt und auch nicht getauft wurde. Vom Aberglauben ihrer Mutter fühlte sie sich nie angezogen. Als Kind interessierte sie sich sehr für den Buddhismus. Ihr fehlten hier aber formelle Wege, die ihr Anleitung bieten konnten, wie sie ihren Intellekt „überwinden“ kann. Dies wurde ihr erst in der Retrospektive bewusst. Die Methode der Meditation sei ihr zu wenig ritualisiert gewesen. Bevor sie bereit war, sich dem Islam zuzuwenden, war sie sechs bis sieben Jahre Anthroposophin. Als Mitglied der „Société anthroposophique en France“ (Anthroposophische Gesellschaft in Frankreich) traf sie sich in diesem Rahmen ein Mal pro Woche mit Gleichgesinnten. Es gab vieles in der Anthroposophie, das ihr nicht gefiel. Besonders schockierte sie die verbreitete Ablehnung moderner Technologie wie dem Computer. Aus diesem und ähnlichen Gründen entfernte sie sich wieder von der

---

<sup>99</sup> „Und nach und nach äh, je weiter ich las und lernte, habe ich schließlich Werte verinnerlicht. Das habe ich ... habe ich ... später gemerkt. Und die Werte haben mich ... mich dazu geführt, zu konvertieren und zu praktizieren.“

Anthroposophie. Sie empfinde noch immer einen tiefen Respekt für anthroposophische Konzepte, doch gab an, nie tief genug in sie eingedrungen haben zu können. Auch bot ihr die Anthroposophie ebenfalls keine Hilfestellung, ihren Intellekt zu überwinden.

Eine Zeit lang beschäftigte sie sich mit Esoterik, die ihr vom intellektuellen Anspruch her jedoch nicht ausreichte. Das Christentum habe sie sich nicht erschliessen können, da es ihr zu dogmatisch gewesen sei.

Ihr Interesse für den Islam entwickelte sich, als sie das „Festival de musiques sacrées du monde“ (Festival heiliger Musik der Welt) in Fes besuchte. Das Haus, das sie während ihres Aufenthalts in Marokko bewohnte, gehörte einem Philosophen, der Bücher über den Sufismus in seiner Bibliothek stehen hatte. So begann sie, sich für den Sufismus zu interessieren, kaufte sich Bücher zu dem Thema und recherchierte dazu im Internet. Ihr gefiel die Philosophie des Sufismus und seine Betonung der „Spiritualität des Herzens“. Auch der esoterische Einschlag des Sufismus zog sie an.

Zur selben Zeit hatte sie mit Schicksalsschlägen zu kämpfen. Sie hatte mit Anfang 40 große Schwierigkeiten, schwanger zu werden. Ihre Schwangerschaft und die Geburt verliefen dramatisch; sowohl sie als auch ihr Sohn mussten mehrmals operiert werden. Kurze Zeit später hatte sie einen Autounfall, bei dem ihr Auto durch eine Böschung einen Abhang hinunter in die Tiefe stürzte. Sie fühlte sich, als habe ihr Leben ebenfalls den Grund erreicht. Dies war ein Wendepunkt in ihrem Leben, der sie zutiefst erschütterte:

il fallait que je reconstruise autre chose... des choses qui avaient vraiment été détruites quoi, qui étaient un peu en MIETTES on peu dire, il fallait se reconstruire. donc ça c'était... peut-être qu'il fallait qu'effectivement il y ait cet éclatement pour repartir sur d'autres bases quoi finalement. ça a été la première chose.<sup>100</sup>

Sie entschloss sich, Kontakt zu dem Sufi-Orden der Naqsbandi aufzunehmen, der sie einlud, an einem dhikr teilzunehmen. Sie hatte den Eindruck, in der Praxis des dhikr endlich eine Möglichkeit gefunden zu haben, ihren Intellekt zu überwinden. Nachdem sie

---

<sup>100</sup> „Ich musste etwas anderes wiederaufbauen... Dinge, die echt zerstört worden waren, also, Dinge die ein wenig in Trümmen waren – kann man sagen, es war nötig, sich wiederaufzurichten. Also, dann war... vielleicht war ein Zusammenbruch notwendig, um schließlich auf anderer Basis zu starten. Das ist die erste Sache gewesen.“

den dhikr zwei oder drei Mal besucht hatte, sprach sie das Glaubensbekenntnis. Dass sie dies so schnell tat, überraschte sie, doch sie fühlte im Anschluss große Freude. Auch stellte sie fest, dass sie sich in der Sufigruppe sehr wohl fühlte, obwohl sie normalerweise große Schwierigkeiten hatte, sich in eine Gruppe zu integrieren.

*Respondentin 26* war nominell Christin, wusste aber nichts über ihre Religion und war sich auch nicht sicher, ob sie überhaupt an Gott glaube. Diese Frage für sich zu klären war ihr jedoch wichtig. Als sie für kurze Zeit in einem Hostel in London wohnte, lernte sie zwei Muslime kennen, die sie mit ihrer Freundlichkeit sehr beeindruckten und sie begann, sich für den Islam zu interessieren. Kurze Zeit später sprach sie die šhahāda. Zwischenzeitlich war sie der Meinung, dass sie damals nicht verstanden hatte, was diese beinhaltet und für Konsequenzen nach sich zieht. Daher sprach sie sie zwei Monate vor Stattfinden des Interviews erneut, um von diesem Zeitpunkt an ihr Leben als Muslima bewusst zu führen.

*Respondent 27* war durch sein soziales Umfeld schon an den Islam ‚gewöhnt‘, da er viele muslimische Freunde hatte. Auslösendes Ereignis, sich bewusst mit dem Islam zu beschäftigen, war der plötzliche Tod des Vaters seiner damaligen Freundin und die Art und Weise, wie in der muslimischen Familie der Freundin damit umgegangen wurde. In Folge bat er seinen besten Freund – einen praktizierenden algerischen Muslim – ihm beim Gebet zuschauen zu dürfen und ihm das Beten beizubringen. Zunächst sei er nur neugierig gewesen und habe lediglich wissen wollen, wie dies sich anfühlt. Sein Freund führte ihn in weitere religiöse Praktiken des Islam ein und beantwortete ihm Fragen aus islamischer Perspektive. Der Interviewpartner begann, „ein bisschen dilettantisch“ mit dem Islam und seinen Ritualen zu experimentieren. Er betete sporadisch und trank nur noch selten Alkohol. Schließlich begann er, den Islam als eine Option für sich zu erwägen.

Er gab an, durch seine allmähliche Verhaltensänderung zum Muslim geworden zu sein und nie bewusst einen Konversionszeitpunkt bestimmt zu haben, zu dem er das Glaubensbekenntnis tatsächlich mit der Intention der Konversion rezitierte. Dies sei auch nicht verlangt:

non, en fait... j'ai... je suis jamais allé voir un imam pour dire la shahada, mais... mais, en fait, on n'est

pas forcément obligé de... non parce que... en fait l'islam, c'est quelque chose de très PERSONNEL en fait, donc à partir du moment où... je « shahade » tout SEUL en fait, enfin, moi j'ai appris, c'est quand j'ai commencé à prier en fait, quand on fait nos ablutions... oui, quand on fait nos ablutions en fait avant de prier, en fait à la fin on « shahade ». et donc VOILA, j'ai « shahadé » et, donc voilà à partir de ce moment-là j'étais musulman en fait.<sup>101</sup>

Neben dem Wohlgefühl, das er beim Beten empfand, zog ihn am Islam an, dass er ihm eine alternative, kritische Perspektive auf ‚den Westen‘ bot. Dies machte den Islam für ihn im Vergleich zum Katholizismus attraktiver, auch wenn er diesem sehr verbunden bleibe:

c'est la PRIERE, en fait, qui m'a, en fait qui m'a le plus plu dans l'islam, parce que je reste très rattaché au catholicisme, par exemple, donc... mes parents sont catholiques, et... ça aurait été un chemin que j'aurais pu suivre aussi, mais en FAIT, je me sentais plus attiré... par l'islam, parce que... enfin, je sais pas... je sais pas exactement expliquer pourquoi... je pense que, DEJA, le fait que ce soit un... enfin, par mes relations, je pense que ça... ça... ça a eu un impact. après, aussi, c'est peut-être, un... une ENVIE de, une envie de diversité aussi, enfin, de, de s'ouvrir à autre chose, d'avoir une autre vision que la vision occidentale peut-être, que... enfin, je suis un peu critique de l'occident, en fait moi, enfin, et... j'ai quelque chose, je me sens, je sais pas, j'aime, j'aime pas trop le... ce qu'a fait l'occident et de... enfin les... sur la COLONISATION, et enfin, je suis un peu en rejet de ça, et peut-être que ça, ça a aussi participé à mon attrait pour, pour cette, cette culture-là, et puis, je me sens vraiment bien en fait quand... je trouve que y a une

---

<sup>101</sup> „nein, im Grunde habe ich... bin ich... nie wegen der shahada zu einem Imam gegangen, aber... aber im Grunde, ist man nicht gezwungen zu ....nein weil... der Islam im Grunde etwas sehr persönliches ist, im Grunde, also ab dem Moment wo... ich ganz allein shahadiere, also, ich habe gelernt, als ich angefangen habe, zu beten, wenn wir unsere Waschungen machen, ja, wenn wir unsere Waschungen vor dem Gebet machen, ja, wenn man shahadiert. Und also habe ich shahadiert und dann von da an war ich also ein Muslim.“



grande fraternité en fait dans l'islam et entre musulmans, et ça, c'est... c'est très... qui est très importante, c'est... quand on va à la mosquée, on connaît pas les gens, mais on... on... on est SUPER bien accueilli ici, malgré que je sois converti, enfin, même si ça se voit pas forcément, après, je me rase les cheveux, j'ai la barbe, je peux passer un petit peu, et, mais... non, je trouve qu'il y a vraiment une grande fraternité, une grande solidarité... voilà, je me suis senti très bien... très bien dans cet environnement, et...voilà.<sup>102</sup>

## **5.4 Postkonversionelle Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen**

### **5.4.1 Islam nach der Konversion**

#### **5.4.1.1 Synopse**

Die Phase unmittelbar nach der Konversion ist in der Regel eine der Reorientierung und Neuordnung. Mittels des Aussprechens der šhahāda hat das konvertierte Individuum ‚Ernst gemacht‘ und findet sich nun in einer Situation wieder, in der es seine Bezüge zu Gott, seiner sozialen Umgebung und nicht zuletzt auch sich selbst neu bestimmen muss. Dabei ist ihm zwar bewusst, dass ihm gegenüber nun Anforderungen gestellt werden, die es erfüllen soll; wie diese genau beschaffen sind, gilt es jedoch weiter zu eruieren. So erzeugt es keine Verwunderung, dass sämtliche meiner Respondenten einen besonderen Drang verspürten, sich den Islam unter Nutzung verschiedener Informationsquellen zu erschließen, um die Religion und die an sie gestellten

---

<sup>102</sup> „Im Grunde hat mir im Islam das Gebet am besten gefallen, weil ich am Katholizismus noch sehr gebunden bin, also, meine Eltern sind katholisch, und ich hätte diesen Weg verfolgen können, aber im Grund fühlte ich mich vom Islam mehr angezogen...vom Islam, weil, also, ich kann nicht erklären warum... ich denke dass, schon die Tatsache, dass ich ein.... bin, also, durch meine Beziehungen, denke ich, dass das... das... einen Einfluss gehabt hat. Dann ist es vielleicht auch eine Lust, eine Lust auf die Vielfalt, auch eine Lust, etwas Neues zu entdecken, eine andere Vision als die westliche Vision zu haben, vielleicht bin ich dem Okzident gegenüber ein wenig kritisch eingestellt, also, ich habe etwas, ich fühle mich, ich weiß nicht, ich mag, ich mag zu sehr... was der Okzident gemacht hat und... und schließlich...auf die Kolonisierung und also ich verwerfe dieses und vielleicht hat dieses zum Reiz zu dieser Kultur beigetragen und dann fühle ich mich also wirklich wohl wenn... ich finde, dass es eine große Brüderlichkeit im Islam gibt und unter Muslimen, und das ist...das ist sehr...wichtig, das ist.. wenn man in die Moschee geht, kennt man die Leute nicht, aber man...man...man wird super gut aufgenommen, obwohl ich konvertiert bin, selbst wenn man es nicht zwangsweise sieht, aber, ich rasiere mir das Haar, ich habe einen Bart, ich kann ...und aber... nein, ich finde, dass es eine große Brüderlichkeit gibt, eine große Solidarität... also ich fühle mich sehr wohl... sehr wohl in dieser Umgebung...da ist so.“

Erwartungen bezüglich Orthopraxie, individuellem Verhalten und innerer Haltung verstehen und umsetzen zu können. Dabei waren sich meine Interviewpartner darüber einig, dass diese Suche nach Antworten und das Bemühen nach immer tieferer Kenntnis des Islam eine Konstante im Leben eines gläubigen Muslims darstellt (oder zumindest darstellen sollte).

Dies erfordert Energie, Engagement und Hingabe. Gleichzeitig bringt der Weg auf der Entscheidung für den Islam die selbstreflexive Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebenswandel mit sich, der in Folge islamischen Normvorgaben angepasst wird – mal mehr, mal weniger umfassend. Beides stellt den Konvertiten vor Herausforderungen. Im Folgenden stelle ich dar, wie meine Respondenten nachdem sie *zum* Islam gefunden hatten ihren Weg *im* Islam weitergehen. Dort, wo diesbezüglich eine relevante Größe wie ein Ehepartner oder eine bestimmte Gruppe Einfluss nimmt, wird auf sie eingegangen.

Bis auf die zwei Interviewpartner, die aufgrund pragmatischer Überlegungen konvertiert waren (R4D) bzw. sich mit dem Gedanken trugen, zu konvertieren (R12E) und einen sehr lockeren Bezug zum Islam pflegten, gaben alle (also insgesamt 25 Respondenten) explizit an, dass der islamische Glaube nach beständiger Anstrengung verlange. 18 der Interviewpartner (R1D, R3D, R5D, R6D, R7D, R10E, R13E, R14E, R16E, R17E, R19E, R20F, R21F, R23F, R24F, R25F, R26F) empfanden diese Anstrengungen als sehr intensiv, die an sie gestellten Anforderungen als sehr fordernd.

Neun meiner Respondenten (R1D, R1D, R5D, R10E, R16E, R20F, R24F, R25F, R26F) nannten speziell die orthopraktischen Anforderungen und die zu ihrer Erfüllung notwendige Disziplin als fordernde Aufgabe. Acht Personen aus meinem Sample (R1D, R2D, R3D, R5D, R6D, R20F, R24F, R25F) brachten an, Muslim zu sein erfordere Geduld mit sich selbst, fünf (R1D, R2D, R10E, R16E, R17E) nannten spezifisch als Herausforderung, gegen die eigenen Gelüste (Alkoholkonsum, außerehelicher Sex, Besuch von Diskotheken) zu kämpfen.

Acht meiner Interviewpartner (R1D, R3D, R6D, R7D, R13E, R14E, R16E, R17E) führten an, dass es unabdingbar sei, von der Notwendigkeit der Ausübung der islamischen Praktiken innerlich überzeugt zu sein, da alles andere der Heuchelei gleichkäme und somit seinen Wert verliere. Wenn die Einsicht in die Erfordernis der jeweiligen Normvorgabe fehle, sei es besser, sie nicht zu befolgen.

Dies reflektiert sich bei den weiblichen Respondentinnen hinsichtlich ihrer Auseinandersetzung mit dem Für und Wider des Kopftuchtragens. Sechs von ihnen (R3D, R6D, R11E, R14E, R22F, R24F) legten es erst nach einer Zeit der Beschäftigung mit dem Thema an, fünf (R4D, R16E, R20F, R25F, R26F) trugen kein Kopftuch; drei von ihnen (R16E, R20F, R26F) schlossen für sich kategorisch aus, es jemals anzulegen. Nur eine Interviewpartnerin (R21F) begann zeitgleich mit ihrer Konversion, ein Bandana zu tragen, das sie nach einer Zeit gegen ein Kopftuch tauschte.

Fünf der Befragten (R1D, R3D, R4D, R7D, R16E) empfanden die kritische Reflexion der Inhalte des Islam als anspruchsvolle Aufgabe. Weitere fünf Respondenten (R3D, R6D, R7D, R24F, R25F) gaben an, dass es sie aufgrund der Komplexität des Islam große Mühe kostete, die Religion zu durchdringen und zu verstehen bzw., dass das intellektuelle Erschließen des Islam eine Herausforderung für sie darstelle (R3D, R4D, R5D, R7D, R16E). Ebenfalls fünf Interviewpartner (R3D, R7D, R9D, R16E, R24F) stellten heraus, dass es extensiven Wissens bedürfe, um den Islam und den hinter den koranischen Suren stehenden Sinn zu verstehen. Weitere fünf (R1D, R3D, R12E, R14E, R25F) unterstrichen, dass es wichtig sei, Widersprüche in der Beschäftigung mit dem Islam zuzulassen, sich ihnen zu stellen und mit ihnen auseinanderzusetzen. Ein Respondent (R5D) gab an, durch die Fülle des zu Lernenden eingeschüchtert zu sein.

17 der befragten Personen (R1D, R3D, R4D, R5D, R6D, R8D, R11E, R12E, R14E, R15E, R16E, R19E, R20F, R23F, R24F, R25F, R26F) gaben an, sich in ihrem eigenen Tempo mit dem Islam vertraut gemacht und sich ohne selbst- oder durch Dritte induzierten Druck in ihren Glauben hineinwachsen gelassen zu haben, während drei (R2D, R7D, R21F) davon sprachen, sich in der Zeit unmittelbar nach der Konversion sehr unter Druck gesetzt zu haben.

Um ihren Wissensstand in Bezug auf den Islam zu erweitern und Orientierung sowohl im Islam als auch in ihrem Alltag als Neumuslim zu finden, gaben zehn Respondenten (R4D, R6D, R7D, R8D, R9D, R10E, R12E, R13E, R19E, R24F) an, auf Bücher zurückzugreifen. Neun der Befragten (R1D, R4D, R5D, R7D, R8D, R9D, R11E, R17E, R23F) besuchten regelmäßig einen Islamunterricht in ihrer Muttersprache. Sechs Personen (R1D, R13E, R16E, R21F, R23F, R25F) konsultierten diesbezüglich regelmäßig einen Imam ihres Vertrauens. Vier Personen (R1D, R3D, R17E, R19E) nannten die direkte Konsultation des Koran und der aḥādīth als ihre erste Quelle zur

Orientierung im Islam. Weitere vier Interviewpartner (R1D, R15E, R20F, R24F) fragten in Fällen von Unsicherheit muslimische Freunde, die sie als sachkundig befanden. Abermals vier der Befragten (R3D, R3D, R9D, R13E) stellten heraus, dass es Vertrauenssache sei, welche Quellen zur Wissensbildung verwendet werden. Ebenfalls vier Respondenten (R3D, R5D, R9D, R13E) gaben an, skeptisch gegenüber Sekundärquellen zu sein. Dieselbe Anzahl (R3D, R7D, R9D, R13E) äußerte sich negativ über Belehrungsversuche anderer Muslime. Zwei Respondenten (R9D, R24F) nutzten intensiv Internetforen zur Informationsgewinnung und Diskussion für sie relevanter Fragen.

Vier Personen (R1D, R2D, R10E, R16E) waren bis zum Zeitpunkt des Interviews vom Schüler zum Lehrer geworden: Respondent 1 und Respondent 2 gaben regelmäßig Islamunterricht für Jugendliche in einer Moschee wie auch Respondent 10, der zeitweise als Amir eine Gruppe von Muslimen in seinem Heimatland Trinidad und Tobago leitete; Respondentin 16 war die Repräsentantin ihres Scheichs für seine Londoner Sufi-Gemeinde.

Vier Gesprächspartner (R1D, R3D, R17E, R24F) äußerten, nach ihrer Konversion zwischenzeitlich Zweifel gehabt zu haben, ob sie die richtige Entscheidung getroffen hatten. Ein Respondent (R1D) gab an, Schwierigkeiten bei der konstanten Aufrechterhaltung seiner spirituellen Überzeugung zu verspüren. Er äußerte explizit, den Islam aufzugeben, sollte er für sich zu dem Schluss kommen, dass ein anderes religiöses Sinngebungssystem für ihn sinnhafter sei.

#### **5.4.1.2 Respondenten aus Deutschland**

*Respondent 1* zeigte sich geprägt von inneren Konflikten. Es sei aufgrund persönlicher Defizite schwierig für ihn, das zu leben, woran er glaube. Er war der Ansicht, gut reden und den Islam erklären zu können, aber kein gutes Vorbild zu sein. Ihm fehle die Disziplin, den Islam in der verlangten Art und Weise umzusetzen, sowie teilweise auch die spirituelle Überzeugung, um seinen Worten Durchschlagskraft gegenüber sich selbst zu verleihen:

WORTE, ist meine überzeugung, hinterlassen nur dann eine wirkung, wenn sie ECHT sind .. also ich kann etwas SEHR GUT erklären was ich nicht lebe, das RATIONELL überzeugt

aber es ist nicht ECHT und dann bewirkt es vielleicht nicht soviel. da muss was dahinterstecken, das ist jetzt eine spirituelle Überzeugung, ähm .. und das fehlt mir so ein bisschen.

Er offenbarte ein sehr reflektiertes, hinterfragendes Verhältnis zum Islam:

also auch HEUTE . hinterfrag ich meine religion, wenn ich ein widerspruch sehe, gehe ich der sache nach. (i: mhm) ich seh manchmal widersprüche und dann geh ich der sache nach. ich find manchmal sachen wo ich nicht zufrieden bin oder mich AUfregen kann und geh der sache nach. (i: mhm) ähm wenn jetzt plötzlich jemand erschiene und sagt „da ist DOCH noch eine ANDERE RELIGION“ und die ist ganz wichtig und das ist glaubwürdig und logisch, mich anspricht, würde ich mir das soFORT vorurteilsfrei angucken. ich will ja, bei MIR bleiben und für MICH das finden was für MICH WAHRheit ist. und . ähm NICHT irgendeiner SAcHe treu bleiben (i: mhm) und etwas dienen was für mich nicht der wahrheit entspricht und deshalb kann ich auch meine eigene religion in frage stellen (i: mhm) und hab sie auch SEHR stark in frage gestellt und tu das auch heute noch.

Der Respondent legte viel Wert auf seinen individualistischen Zugang zum Islam und war selbstbewusst genug, sich auch gegen in seiner muslimischen Community etablierte Meinungen zu stellen. So hielt er die Evolutionstheorie nicht für einen Widerspruch zum Islam und begründete dies mit Suren, die seiner Meinung nach Hinweise auf die Evidenz der Evolutionstheorie enthielten. Den Islam akzeptierte er solange als sinngebend, wie er von seiner Plausibilität überzeugt war. Er behielt sich vor, den Islam wieder zu verlassen, sollte ihm eine andere „Option“ plausibler erscheinen:

manchmal hast du bei den sehr einfachen menschen 'ne größere Überzeugung als bei den RAtionellen. (i: mhm) weil die immer mit zweifeln geplagt sind. ich lass mir auch immer alle optionen offen. das kann ja sein, wenn morgen mich einer vom gegenteil überzeugt, dann bin ich bereit dem gegenteil zu folgen. es gelingt bisher nur keinem.

Aus dieser Interviewpassage geht hervor, dass der Respondent einen hohen kognitiven Anspruch bezüglich der Kohärenz und Logik desjenigen Sinnsystems aufrechterhielt, dem er sich zurechnete. Sein Bezug zum Islam war von der ständigen Reflexion seiner Inhalte geprägt, zu denen er sich dort, wo die rational-logische Verbindung brüchig geworden war, neu positionierte. Insgesamt führte dies zu einer ambivalenten Haltung gegenüber dem Islam. Einerseits war er – wie er im Verlauf des Interviews immer wieder betonte – vollkommen überzeugt von denjenigen Aspekten des Islam, deren Verständnis er sich mittels tiefgehender Auseinandersetzung erarbeitet hatte; andererseits resultierte sein hoher Anspruch in einer Grundhaltung des Zweifels der Validität der Religion gegenüber.

Vielleicht resultierte daraus auch seine Schwierigkeit, orthopraktische Vorgaben des Islam persistent in seinem Alltag umzusetzen. Rational war er zwar von der Bedeutsamkeit dessen überzeugt, doch mangelte es ihm an der erforderlichen Disziplin, sich dazu zu „überwinden“ und seine „Triebseele“ unter Kontrolle zu bringen. Er führte dies auf die Disziplinlosigkeit zurück, in der er es sich als Jugendlicher eingerichtet hatte. Seine Mutter war als Alleinerziehende mit ihm überfordert. Bis in die Gegenwart fiel es ihm daher schwer, „eine Sache mal komplett durchzuziehen“:

das fehlt mir, das ist eine menschliche komponente, wo ich auch weiß wo sie herkommt . ähm wo mir der islam auch SEHR geholfen hat, NICHT im gulli zu landen und NICHT tot zu sein, ähm ABER ich muss noch mehr an mir arbeiten. ich muss das noch mehr verbessern.

Wie im vorstehenden Zitat anklingt, speiste sich seine Motivation, den Anforderungen des Islam gerecht werden zu wollen, neben der rationalen Überzeugung von der Notwendigkeit der Regelobservanz auch aus der praktischen Lebenshilfe, die die Religion ihm bot. Das Regelwerk, das ihm der Islam zur Verfügung stellte, diente ihm als teilweise Kompensation der Disziplinlosigkeit, die eine Konstante seiner Biografie darstellte:

der islam ist der weg der mitte, der hat mir immer geholfen nicht in eine extreme zu verfallen, (i: mhm)

also, ein mittel zu sagen „okay, du bist auch, du hast teilweise, du kannst verantwortung abgeben, es ist in deiner biografie einiges auch schief gelaufen, du bist jetzt SOLange geprägt, brauchst auch eine weile wegzukommen davon, ANDERERSEITS hast du auch die power JEDERZEIT was zu ändern, also RED dich nicht raus und sei nicht faul“, und DA in der mitte suche jetzt so mein weg .. und denke es geht bergauf, so häppchenweise, dauert bei mir nur eben alles ewig.

Die islamische Ethik bot ihm Normen, an denen er sich und sein Verhalten messen und seinem Hedonismus Grenzen setzen konnte. Neben der Sinngebungsfunktion der Religion bot der Islam dem Respondenten also auch konkrete Instrumente, sein Verhalten und seinen Charakter zu reflektieren. So verschafften ihm diese Normen Zielpunkte, an denen er die Reformation seines Charakters ausrichten konnte. Als Vorhaben für die mittelfristige Zukunft formulierte er, sich weiter von weltlichen Dingen lösen und sich mehr auf seine spirituelle Weiterentwicklung konzentrieren zu wollen. Er rang mit sich selbst in dem Versuch, diesen Weg konsequent zu beschreiten: „das ist wirklich mein persönlicher Kampf.“

*Respondent 2* konvertierte zwei Mal. Er war bestrebt, nach seiner zweiten, aus innerem Antrieb und mit Überzeugung erfolgten Konversion „alles sofort“ umzusetzen. So wollte er schnellstmöglich den Koran und die aḥādīth auswendig lernen und sich Arabischkenntnisse aneignen. Nachdem er realisierte, dass ihn dies überforderte, kam er zu dem Schluss, dass die Aneignung des Islam aufgrund der Fülle der zu erlernenden Inhalte einen langfristig angelegten Lernprozess darstellt, der Geduld erfordert. Seitdem ging er Schritt für Schritt vor und setzte sich weniger unter Druck.

Die Zeit unmittelbar nach seiner Konversion erforderte Anpassungsbemühungen an die nun obligatorischen Verhaltensnormen, die ihm Disziplin und Selbstreflexion abverlangten. Statt sich selbst wie bisher zu sagen „ich chill einfach“ hatte er nun „immer dieses hibbel-gefühl so, oh gott, mein gebet, mein gebet, mein gebet“.

Gleichzeitig fiel es ihm sehr schwer, diejenigen seiner Gewohnheiten, die er als nicht mehr mit dem Islam kompatibel empfand, abzulegen. Er fühlte sich „zwischen zwei Welten“, da er noch immer das Bedürfnis verspürte, sich mit seinen nichtmuslimischen bzw. nichtpraktizierenden muslimischen Freunden zu „amüsieren“ und das Gefühl hatte,

nun etwas zu „verpassen“. Zu dem Zeitpunkt als er begann, den Islam zu praktizieren, ging er zunächst noch gelegentlich in die Disko, bis er dies nicht mehr mit seinem Selbstbild als gläubiger Muslim vereinbaren konnte:

irgendwann dachte ich mir . gott, was bist du für ein HEUCHLER, dass du hier in der moschee sitzt und betest und vor ein paar stunden vorher warst du noch in der DISCO.

Er fing an, sich vermehrt auf den Islam zu konzentrieren und seine nicht-islamkompatiblen Gewohnheiten wie Diskobesuche und Alkoholkonsum aufzugeben. Auch seinen freundschaftlichen Kontakt zu Frauen brach er ab. Sein alter Freundeskreis empfand dies als extrem und war von seinem Verhalten irritiert. Dies störte ihn zunächst, bis er sich entschied, von ihnen Abstand zu nehmen. Bis zum Zeitpunkt des Interviews hatte er sich in seiner postkonversionellen Identität habitualisiert und erinnerte sich nun „mit einem bescheidenen Lächeln“ an sein präkonversionelles Leben.

Der erste Ramadan stellte eine herausfordernde Erfahrung für ihn dar, die seine Selbstwahrnehmung veränderte:

du bist wirklich in diesem MONAT bist du ganz ANders . ist fast wie in TRANCE so, du siehst auf einmal die schöpfung allahs siehst du ganz anders und du siehst die VÖGEL, wie sie da an dir vorbei fliegen und du fängst an, über sachen zu denken, worüber du vorher NIE gedacht hast und dieses gefühl von hunger, aber irgendwann geht das weg, dieser hunger, dieses gedränge geht irgendwann weg und dann diese erste DATTEL, wenn man das so isst und wie es.. du merkst dann wirklich, wie das in deinem MUND so runter geht und so, du spürst es richtig und dieses glas wasser, dieses SCHLUCK wasser, du spürst auch, wie das runter geht und das ist wirklich so . EINMALIG und dann dieses gebet, das ist wirklich .. das war 1A so, das war das so .. wie man sagt man so, dieses CREME DE LA CREME so diese ganze ..

Seitdem er konsequent praktizierte, fühlte er sich in der muslimischen Gemeinschaft geborgen und profitierte von der „Brüderlichkeit“ und der Nächstenliebe unter Muslimen.



Dieser Rahmen ermöglichte es ihm, sein Verlangen nach menschlicher Wärme zu stillen wie auch seinem intrinsischen Bedürfnis der Unterstützung anderer Menschen in einem geschützten Umfeld nachzukommen. Dabei bewegte er sich in unterschiedlichen muslimischen Kreisen unabhängig von den jeweiligen ethnischen Herkunftsn der betreffenden Glaubensgeschwister. So lernte er auch seine zukünftige Ehefrau, eine türkische, praktizierende Muslima kennen, die ihm von ihrem Bruder vorgestellt wurde.

Im Gegensatz zu Respondent 2 nahm sich *Respondentin 3* gleich von Beginn an viel Zeit, um in den Islam einzusteigen. Ihr Glaube entwickelte sich über einen Zeitraum von zwei bis drei Jahren. Erst nachdem sie das Gefühl hatte, dass er in ihr Wurzeln geschlagen hatte, beschäftigte sie sich mit orthopraktischen Erfordernissen. Dabei ging sie schrittweise vor, um sich im Islam einzufinden und ließ sich für jeden Schritt Zeit, um sich nicht zu überfordern. Auch war es für sie sehr wichtig, die jeweiligen Glaubensinhalte tatsächlich zu verstehen, um sie verinnerlichen zu können. Das Verständnis der Gründe, aus denen ihr als Muslima bestimmte Verhaltensweisen und Praktiken abverlangt werden, war für sie eine zentrale Motivation, diese zu implementieren:

es gibt (...) die NACHgeahmte religion, sagen wir mal so allgemein, und es gibt halt die überzeugte religion . und . äh, der - der feste glaube ist ja eigentlich nur der überzeugte und das kann ich ja eigentlich nur in dem moment, wo ich mich LOSlöse und mal selber anfangen, zu denken (...).

Durch diese Herangehensweise hatte sie Vertrauen in den Islam entwickelt:

ich wollte natürlich, äh, klar, weil ich zum islam gefunden hab, ich wollte es erstmal verstehen, warum wieso weshalb. nachdem ich aber einige sachen verstanden HABE und die sich auch als gut erwiesen haben, wie gesagt, dass das, äh, unter anderem das ist so MEINE erkenntnis, ne, im schutz der, des, äh, des guten, der seele, des charakters, der gemeinschaft und so weiter ist, dass alles irgendwo eine SCHUTZFunktion auch hat,

ne, ähm .. da hatte ich dann, äh, mich umso wohler noch gefühlt das dann umzusetzen, ne.

Ihr Glaube intensivierte sich in dem Maße, in dem sich ihr Wissen vertiefte und ihre Erkenntnis erweiterte. Mit der Kongruenz ihres emotionalen und intellektuellen Wohlfühls bezüglich ihres Vorgehens wuchs ihre Überzeugung, das für sie und von Gott in seiner Weisheit gewollte Richtige zu tun:

also, das witzige ist- also, weil, dadurch mache ich das freiwillig, immer wieder aufs neue und auch im koran steht, es gibt keinen zwang im glauben. das heißt, also, ich muss mich auch nicht selber zwingen, ich muss nicht sagen: "so, jetzt habe ich mich einmal zur muslima BEKANNT und jetzt muss ich es bleiben", dann zwinge ich mich selber, dann ist das auch wieder, dann ist dieser glaube wieder erzwungen und wenn der koran sagt, es gibt keinen zwang im glauben, also muss ich mich auch frei machen von diesen zwängen, ähm, und somit lerne ich sozusagen gott immer wieder aufs neue kennen. und ich finde das auch überhaupt nicht schlimm, weil, äh, dadurch ähm, ohne dass ich es äh- also ich habe nicht erst das ziel und dann, danach richte ich dann äh meine gedanken und meinen weg aus, sondern ich äh gehe diesen weg und äh ich hinterfrage immer wieder neu und ähm ich versuche immer wieder neu zu verstehen und JEDES mal, obwohl ich wirklich mich versuche frei zu machen von irgendwelchen einbildungen oder naivitäten oder ich hätte das aber gerne so, es bestätigt sich trotzdem immer wieder.

Um sich im Islam zurechtzufinden, nutzte sie als erste Quelle den Koran, und als zweite diejenigen ahadith, die über eine gesicherte Überlieferungskette (*isnād*)<sup>103</sup> verfügen. Sekundärquellen trat sie misstrauisch gegenüber:

wer hat das buch geschrieben oder WER ist der imam, der vorbeter, ne, also, das sollte ja auch jemand sein, der äh wissen vermittelt ähm und wenn ich dem wirklich eins zu eins glauben schenken will, dann muss ich auch wissen

---

<sup>103</sup> Eine Überlieferungskette dient dazu, die historische Authentizität eines ḥadīth zu bewerten (vgl. Robson, 2012).

äh ist die denn wirklich vertrau- und selbst DANN bringen menschen natürlich auch noch ihre schwächen mit, sodass ich also selber das auch noch mit meinem geWISSEN und verstand- das hat jeder mensch mitbekommen- überprüfen muss ähm, selber den koran natürlich auch kennen sollte oder mich da auf jeden fall wenigstens in bestimmten-also, das thema, was ich dann gerade untersuche auf jeden fall ganz genau zu hinterfragen und äh im koran alle dazu möglichen zitate und verse und auch in den hadisen<sup>104</sup> halt zu suchen äh, was es dazu gibt.

Das auf Logik basierende Hinterfragen und vernunftgeleitete Ergründen der Aussagen des Koran war für sie eine wichtige Praxis, auch, da sie der deutschen Übersetzung des Koran nicht vertraute, die ihrer Meinung nach nur die „ungefähre Bedeutung“ des arabischen Originaltextes wiedergeben könne. Ihr ostdeutscher, atheistischer Sozialisationshintergrund trieb sie dabei dazu an, dem Islam nicht „leichtgläubig“ zu „verfallen“ oder ihn „blauäugig“ zu betrachten. Dabei war ihr bewusst, dass das menschliche Interpretationsvermögen Grenzen hat, und so rahmte sie auch ihre eigenen Überlegungen mit Skepsis. Auch diese Strategie hatte sie zunächst ausprobiert und schließlich als „richtigen Weg“ befunden.

Bestimmte Aussagen des Koran irritierten sie, doch diesbezüglich hatte es sich für sie bewährt, „geduldig“ zu sein und konzentriert am Verständnis des jeweiligen Inhalts oder Kontextes der Aussage zu arbeiten

also MEISTENS, wenn ich etwas ähm zunächst angezweifelt habe, war das erstmal unwissen und meistens ist dann früher oder später äh sind dann andere äh fakten dazu gekommen, auch authentische fakten, also vertrauenswürdige fakten, die äh dann da eindeutigkeit geschaffen haben.

Ebenfalls iterativ hatte sie sich seit ihrer Konversion eine Sicherheit bezüglich ihrer Wahrnehmung bestimmter Ereignisse angeeignet:

---

<sup>104</sup> Gemeint sind die aḥādīth.

seitdem ich muslima bin, sehe ich die äh welt auch mit anderen AUGEN . und achte auch ähm auf so ähm dinge, die . unerklärlich sind.

Anfangs skeptisch ob der Existenz von Wundern, war sie schließlich davon überzeugt, dass ihr diese aufgrund ihrer Verbindung zu Gott Zuteil werden, was sie wiederum in der Entscheidung für den Islam bestätigte. Ihr steigendes Vertrauen in den Islam offenbarte ihr dabei die Existenz verschiedener Glaubensstufen im Islam. Zum Zeitpunkt des Interviews formulierte sie als ihr Ziel, Gott mittels des Befolgens seiner Wünsche zufriedenzustellen und sich so den Zugang zum Paradies zu erarbeiten. Dabei würden ihr vor allem die Gebete helfen, sich nicht im Alltag zu verlieren und ihr Ziel nicht aus den Augen zu lassen.

Sie heiratete einen deutschen Konvertiten, mit dem sie von Glaubensgeschwistern verkuppelt wurde. Diesem Vorgehen stand sie zunächst skeptisch gegenüber, doch nachdem sie eine große Spannbreite an Gemeinsamkeiten mit ihm ausmachte und sich in ihn verliebte, willigte sie in die Eheschließung ein. Implizit verlieh sie ihrer Annahme Ausdruck, dass Konvertiten im Vergleich zu geborenen Muslimen wissbegieriger und reflektierter in der Auseinandersetzung mit dem Islam seien, was ihrer Ansicht nach den Vorteil habe, dass ihr „Drang“ zur Intensivierung ihres Bezugs zu der Religion noch verstärkt werde. Diese Eigenschaft ihres Partners unterstütze sie auf ihrem Weg im Islam. Da sie sich viel über ihre Religion unterhielten und ihre unterschiedlichen Perspektiven debattierten, und sie so ihr Verständnis des Islam erweitern konnte, empfand sie ihre Ehe für ihre Entwicklung auf ihrem religiösen Weg als sehr bereichernd.

Das Kopftuch legte sie erst einige Zeit nach ihrer Heirat an. In diesem Zusammenhang betonte sie, dass ihr Mann sie nicht zum Anlegen des Kopftuches gedrängt habe, sondern sie sich freiwillig und aus eigenem Antrieb dazu entschieden habe.<sup>105</sup>

*Respondentin 4* verstand sich zwar als Muslima, bezeichnete sich aber als „nicht wahnsinnig gläubig“. Sie konvertierte, um die Erwartungshaltung der aus Anatolien stammenden Familie ihres zukünftigen Ehemanns zu erfüllen und um seiner Mutter eine Freude zu machen, auch wenn ihre Konversion keine Bedingung der Zustimmung der

---

<sup>105</sup> Dies teilte sie mir ungefragt mit, was ich als einen Hinweis darauf verstehe, dass sie sich der prävalenten Vorurteile bezüglich dieses Themas bewusst war.

Familie zur Heirat war. Zum Zeitpunkt der Heirat war sie seit fünf Jahren in einer Beziehung mit ihrem jetzigen Ehemann. Sie wollte Kinder und stellte ihn vor die Wahl: Heirat oder Beziehungsende. Sie gab sich viel Mühe, von der Familie ihres Mannes als Schwiegertochter akzeptiert zu werden und passte sich sowohl äußerlich als auch in ihrem Verhalten an die Gepflogenheiten in der Familie ihres Mannes an, zum Beispiel in Bezug auf Geschlechterrollen: „da war auch mal öfter in der KÜCHE und . ich hab viel eh versucht zu versteHEN“.

Ihr Mann praktizierte nicht und richtete sich nicht nach islamischen Regeln. Während sie das Bedürfnis hatte, zumindest Grundkenntnisse über die Religion zu erlangen, bemühte er sich nicht im Geringsten, sein aus ihrer Perspektive sehr begrenztes Wissen zu erweitern. Dies führte dazu, dass sie die souveränere Instanz war, wenn es um islambezogene Themen und eventuell zu befolgende Normen ging. In Konsequenz blieb es gänzlich ihr überlassen zu entscheiden, wie weit sie den Islam ihr Leben bestimmen ließ.

Zum Zeitpunkt des Interviews befand sich die Ehe der Respondentin aufgrund von durch die unterschiedlichen kulturellen Hintergründe der Ehepartner verursachten Konflikten in einer Krise. Dadurch sah sie sich veranlasst, über ihren Bezug zum Islam nachzudenken. Da sie den Islam aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit der Religion im Vorfeld ihrer Heirat soweit kennen gelernt hatte, dass sie sich in ausreichendem Maße mit ihr identifizieren konnte, um den Schritt der Konversion als selbstbestimmt und authentisch zu empfinden, reklamierte sie den Glauben für sich und gab an, ihn „niemals“ aufgeben zu wollen, auch wenn es zu einer Trennung von ihrem Ehemann kommen würde.

Wichtiger als orthopraktische Vorgaben empfand sie es sich zu bemühen, ein guter Mensch zu sein. Sie priorisierte ihre Pflichten als berufstätige Mutter gegenüber der intensiveren Auseinandersetzung mit dem Islam, die sie auf einen späteren Zeitpunkt verlegte. Insofern nahm der Islam keinen signifikanten Einfluss auf ihren Alltag. Das Wissen, das sie sich bisher über den Islam angeeignet hatte, ließ sie zu der Überzeugung kommen, dass die Religion viel toleranter ausgelegt werden könne, als im Allgemeinen gedacht würde. Dies machte es ihr umso leichter, ein ‚entspanntes‘ Verhältnis zum Islam einzunehmen.

Sie empfand vor allem die ethisch-moralische Dimension des Islam als ansprechend; zu seiner spirituellen Dimension hatte sie keinen Bezug. Daher sprach sie weder dem Beten noch dem Fasten signifikante Bedeutung zu. Besonders hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern bot der Islam ihr Perspektiven und Normen, die ihr den Umgang mit Männern erleichterten, „ohne, dass ich jetzt die . mich da unterwerfen MUSS, sondern so ein paar regeln, die ich für mich gefunden habe.“ Gleichzeitig sei sie über zwanzig Jahre nach ihrer Konversion noch immer sehr unsicher in Bezug darauf, wie sie sich verhalten solle, um ihre Rolle als Muslima zu erfüllen. Sie erfahre diesbezüglich keine Unterstützung aus der Familie ihres Mannes, die den Islam und seine Normen nie hinterfragten und ihr daher seine Inhalte nicht erklären könnten. Dies frustriere sie.

Die Respondentin unterscheidet sich insofern von den meisten der anderen Interviewpartner, als dass sie ausschließlich die für sie relevanten und ihrem Selbstverständnis entsprechenden Normen des Islam übernimmt. Von seinen Inhalten lässt sie sich gerne, aber unverbindlich inspirieren.

*Respondent 5* konnte den Islam problemlos in seinen Alltag eintakten. An seinem Arbeitsplatz bot sich ihm die Möglichkeit, zu beten, so dass er dieser Pflicht ohne Probleme nachkommen konnte. Sein Abendgebet verrichtete er in einer Moschee, die auf seinem Heimweg lag. Der Verzicht auf Alkohol fiel ihm nicht schwer, da er auch vor seiner Konversion keinen Alkohol konsumiert hatte. Die orthopraktischen Vorgaben des Islam zu erfüllen bereitete ihm keine weiteren Schwierigkeiten.

Dagegen stellte die intellektuelle Erarbeitung des Islam für ihn eine Herausforderung dar, da manche komplexe Erklärungen auch aufgrund seiner nichtislamischen Sozialisation schwer für ihn zu verstehen waren. Auch war es nicht einfach für ihn, die Glaubwürdigkeit der verschiedenen und zahlreich vorhandenen Informationsquellen einschätzen zu können. Vor allem Internetquellen gegenüber war er skeptisch. Eine sichere Quelle der Aneignung von islamischem Wissen stellte für ihn der Islamunterricht der Moschee dar, die er regelmäßig besuchte. Dort hatte er auch die Möglichkeit, sowohl den anderen Lernenden, die meist geborene Muslime waren, als auch dem Lehrer Fragen zu stellen. Zeitweise fühlt er sich von der Fülle des zu Lernenden überwältigt, doch der Drang, noch mehr wissen zu wollen, ließ ihn die Motivation nicht verlieren.

*Respondentin 6* begann erst nach ihrer Konversion, sich genauer mit den Inhalten des Islam auseinanderzusetzen. Dies empfand sie aufgrund mangelnder bzw. schwer zugänglicher Informationsquellen als „mühselig“. Als sie Mitte der achtziger Jahre in Berlin konvertierte, gab es kaum deutschsprachige Literatur zum Islam; das Internet war für entsprechende Recherchen noch nicht verfügbar. Sie erschloss sich den Islam in kleinen privaten Frauengruppen, in denen die Teilnehmerinnen ihr meist von ihren Ehemännern erworbenes Wissen über den Islam untereinander austauschten. Ihr Mann nahm keinen Einfluss auf ihre Bemühungen, was sie als positiv empfand, da sie sich sonst eventuell durch ihn bedrängt gefühlt hätte. Das erste Gebet, das sie auf Anregung einer konvertierten Muslima ausführte, kostete sie aufgrund der Symbolik des verlangten Hinkniens Überwindung. Mit der Zeit betete sie regelmäßiger und schließlich auch gemeinsam mit ihrem Mann und ihren Kindern.

Durch die mittlerweile verbesserte Informationslage war sie unterdessen in der Lage, sich tiefer mit der islamischen Denkweise und Perspektive sowie denjenigen Inhalten des Islam auseinanderzusetzen, von denen sie zunächst noch nicht viel verstand:

am anfang versteht man ja vieles noch nicht, man versteht den islam ja noch nicht. . die DENKWEISE und warum einige sachen so sind. und mit der zeit versteht man immer mEHR.

Vieles hatte sie sich erst kürzlich mittels der inzwischen vorhandenen deutschsprachigen Informationsquellen (Bücher, Internet, Islamunterricht in Moscheen) erschließen können. Durch diese Auseinandersetzung war ihr bewusst geworden, dass der Lern- und Erkenntnisprozess in Bezug auf den Islam ein stetiger ist, der Zeit ihres Lebens niemals zu einem Ende kommen wird.

Je länger sie Muslima war, desto mehr fühlte sie sich auf ihrem Weg gestärkt. Nachdem sie anfangs für sich ausgeschlossen hatte, das Kopftuch jemals zu tragen, legte sie es zwei Jahre nach ihrem ersten Gebet an. Ihr Islamverständnis hatte sich inzwischen weiterentwickelt, so dass sie zu dem Schluss gekommen war, dass das Kopftuch für muslimische Frauen obligatorisch sei. Zunächst kostete es sie Überwindung, dies zu akzeptieren:

weil dann kam immer mehr das bedürfnis: ja, ich will das . noch beSSER MACHen. (...) für mich steht das irgendwie EINDeutig da drin. und da habe ich mich eben so nicht mehr richtig wohlgeFÜHLT, weil ich dachte: das FEHLT jetzt. ich BETE und ich FASTE und .. das brauch ich einfach NOCH. . und das war natürlich auch für mich eine überwindung HIER, gerade hier, wo wir wohnen, da gibt es überhaupt keine ausländer . und mit kopftuch schon GAR nicht und in der schule auch, wo die kinder waren, im kindergarten, also da war ich dann .. so eine exOTIN irgendwie.

Auch wenn sie sich aufgrund ihres Glaubens bestimmte Dinge versagte, wie etwa, schwimmen zu gehen, nahm sie diese Opfer mit Verweis auf ihre Sinnhaftigkeit „in Kauf“:

was für mich schwierig ist, zum beispiel mit schWIMMEN. (i: lacht) . ich meine, ich verstehe das, warum das jetzt hier nicht so möglich IST, . aber das finde ich immer noch (...) schade, . genau, weil ich eben sehr gerne schwimmen WAR. und, äh, . dass die das ja auch verbieten, dass man jetzt mit diesem, es gibt ja nun diese islamische schwimmbekLEIDUNG (...). eigentlich muslimische frauen, die halt ganz normal im bikini oder badeanzug da schwimmen waren, dass die so dagegen gewettert haben. ja. „unsere freiheit, die wir uns erKÄMPFT haben.“ und, . ÄH, und dann frage ich mich was das jetzt mit FREIHEIT zu tun hat. freiheit ist, wenn jeder so kommen kann wie er lust hat, das ist für mich FREIheit. . (lacht) und das sieht aber eben jeder anders. . also das ist jetzt erst mal wieder verBOTEN worden. . ist halt schade. . ich meine, jetzt im sommer konnte ich einfach hier im see schwimmen gehen, sind wir halt abends in den see geGANGEN, wenn da nicht mehr so viele LEUTE waren, dann hat sich da auch keiner dran gestört. . aber da ist man halt eingeschränkt mit solchen sachen, ne. .. ja. . aber das . nehme ich dann in kauf. ich mein, ich weiß ja warum. . ich möchte mich jetzt da halt nur nicht so entblößt ZEIGEN, ich meine, das hat ja alles seinen sinn und seinen zweCK.



Aus den Aussagen der Interviewpartnerin geht hervor, dass sie sowohl ihren Weg zum Islam als auch die Entwicklung ihres Islamverständnisses aktiv und selbstbestimmt beschritt. Wo sie es als notwendig erachtete, holte sie sich Unterstützung in Form von Unterweisung oder Informationen, die sie jedoch eigenverantwortlich in ihre Alltagspraxis übersetzte.

*Respondent 7* gab an, sich anfangs mit seinem Anspruch, sofort alle Regeln und Normen des Islam umsetzen zu wollen, überfordert zu haben. Als er dies realisierte, drosselte er sein Tempo:

und dann bin ich aber ganz, . ganz LANGsam gelaufen, . manchmal n' bisschen zu viel . und viel auch wieder zurückgefallen. dann . jetzt, geh ich kontinuierLICH (...).

Dieser Ansatz verhalf ihm zu einer Vertiefung seines Glaubens und stärkte ihn in seiner Motivation, beständig an der Verbesserung seiner Normerfüllung zu arbeiten. Grundvoraussetzung für seine Konsolidierung als Muslim bildete für ihn das Verständnis der Inhalte der Religion. Sich das dazu notwendige Wissen aufzubauen bezeichnete er als „das entscheidende Moment“; sein Zugang zum Islam war betont kognitiv.

Die Erarbeitung dieser Wissensbasis und das Erlernen der arabischen Sprache (die er sich mittels eines Computerprogramms beibrachte) erfordere Zeit, Energie und Beständigkeit, vor allem da es in Deutschland allgemein, aber auch in seiner Heimatstadt Berlin, wenig Hilfestellung für deutschsprachige konvertierte Muslime gäbe. Den Angeboten, die er ausprobierte, stand er skeptisch gegenüber, da sie seiner Meinung nach den Schwerpunkt nicht auf die Inhalte der Religion und das Verstehen des hinter islamischen Normen und Vorgaben stehenden Sinns legen würden, sondern auf sofortige, sture Regelerfüllung:

es gibT . verSCHiedene arten dir die religion zu erklären. (...) als der, . äh, die offenbarung begonnen hat . wurde den menschen nicht gesagt: und tu das. und tu das. und du musst das machen. und du musst das machen. . sondern das wurde ihn erst mal erklärt innerhalb von zwölf jahren . (...) diesen glauben zu FESTIGEN, . dass es einen gott gibt. (...) . und nachDEM diese menschen

diesen glauben hatten und nachdem er sich auch gezeigt hat, und in den dingen, in denen du tust, und in deinem leben, und du kriegst das mit, okay, da ist wirklich jemand. daNACH kam dann erst, ähm, . das gebet zum beispiel. (...) ich war aber noch nich in allen deutschen moscheen, aber in einer großen war ich zum beispiel, . da läuft das eher andersrum, . das heißt: so geht das gebet, so geht das. und so geht das. und das machst du so. und das machst du so. . und von deinem glauben innerLICH, . da . kommt nich so viel rüber. . die legen den schwerpunkt eher auf die andere seite. . ABER dann bist wie du ein, . wie ein hohler kern und baust dir irgend so'n gerüst auf und dann irgendwann . bricht das vielleicht zusammen. (...) man soll ja erst mal innerlich geSTÄRkt werden und dann . den weg schrittweise gehen. (...) nich einfach so jetzt paff, jetzt bist du der, . und jetzt machst du das und das und das.

Von den Bemühungen, die er aufwenden musste, um die koranischen Inhalte in ihrer Komplexität zu verstehen, ließ er sich nicht abschrecken, auch wenn einige geborene Muslime, denen er begegnete, ihm von der selbstständigen Lektüre des Koran aufgrund der angeblich schweren Verständlichkeit des Buches abgeraten hatten:

ich les das buch, weil ich das verSTEHEN will . und nicht, das ist für mich nicht irgendwaS . heiliges oder so, waS . ich nicht anfassen darf oder was ich nich lesen darf. ich soll das ja lesen, dafür ist es ja da.

Die einzig „logische“ Auslegung des Koran war für ihn dabei diejenige, die den Kontext der Entstehung der jeweiligen Suren berücksichtigt. Um sich den Koran zu erschließen, entschied er sich bewusst für die Koranübersetzung zweier Deutscher. Diese schätzte er aufgrund ihrer Herkunft als vertrauenswürdig und verlässlich hinsichtlich der Wahrhaftigkeit ihrer Darstellung und Interpretation des Islam ein.

Nicht nur hinsichtlich des Aneignens islamischer Wissensinhalte und Praktiken war die Zeit unmittelbar nach seiner Konversion für ihn eine Herausforderung; auch die im Licht seiner Konversion vorgenommene Reevaluation seiner präkonversionellen Identität und

die Neuverortung und -strukturierung seines Selbstverständnisses als Muslim stellte eine mentale Belastung für ihn dar:

das problem, was viele konvertierten haben . und ich natürlich AUch, . IST, . man hat so das gefühl: okay, das ist jetzt der richtige weg. DAS ist das richtige leben. . und mein leben davor war schrott. . alles was ich davor gemacht hab war falsch . und jetzt will ich es richtig machen. . und dann trennt man sich so'n bisschen von dem, was davor ist unD, . ähm, verliert die verbindung zum, zum, äh, . auch zum leben so'n bisschen, . man kapselt sich ab. . und NEIGT dann dazu extrem zu werden.

Im schlimmsten Fall könne dies bis in den Terrorismus führen. Diese anderthalb Jahre andauernde Phase als frisch konvertierter Muslim war für ihn „die härteste Zeit“, in der sich mit der Veränderung seiner Perspektive sein Blick auf sein „ganzes Leben“ wandelte:

voll verändert. . du bist auch nich mehr du selbst. . du, ähm, . du . bist so'n bisschen, ähm, du schwebst so hilflos so rum. . du bist wirklich nich mehr du selbst, . weil du nich mehr weiß, wie du dich verhalten sollst. . und du haST so gewisse verhaltensweisen an dir, automatisch, . und, äh, du merkst, das ist aber vielleicht nich so gut, du würdest das vielleicht n'bisschen ändern wolln. . und DANN kommst du nicht mehr, . bist du nich mehr du selbst so. . das ist ganz schwer, bis du dann wieder den, äh, . zu dir selbst findest.

Mit dem zunehmenden selbst erarbeiteten Wissen gelang es ihm, sich selbst wieder zu stabilisieren, seine Identität innerhalb seines persönlichen islamischen Relevanzsystems zu verorten und sich mit seiner Herkunftsidetität zu versöhnen.

Mit dieser gelungenen Selbstpositionierung stieg auch sein Vertrauen in Gott, was wiederum sein Sicherheitsgefühl in Bezug auf den Islam bestärkte. Mittlerweile hatte er einen Kursanbieter gefunden, der Islamunterricht in deutscher Sprache anbot und neben der Vermittlung der Vorschriften auch den dahinter liegenden Sinn erklärte. Durch diesen

Kurs lernte er auch diejenigen Suren verstehen, die ihm aufgrund seiner jüdischen Herkunft große Probleme bereitet hatten:

(...) da sind ja auch stellen jetzt zum beispiel in dem buch drin, da . werden halt kriege beschrieben und kriegssituationen. die hatten halt damals kriege. . und da war auch eine sure hAlt. . ich mein: ist okay. . alles ist okay, aber DIESE sure, . das ist ja grauenhaft, (grinst) DIE kann ich nich abnehmen. (...) da sind halt kriegssituationen. und dann kommt dann halt . sachen, wie: . ähm. und tötet sie, wo ihr sie findet. . was, wieso denn, muss das sein? . kann man auch anders lösen. (grinst)

(i: grinst)

man muss doch nich gleich alle niedermetzeln. (grinst) das KANN ich mir nich vorstellen, dass gott das will, daS man, . dass du einfach wahllos alle menschen dann umbringst. das is grausam. . und hab KEIne gnade mit ihnen. so: was? was soll'n das? geht doch nich. . ähm. . da muss man halt, brauch man sehr viel WISSen für. . ich hab am anfang auch viel die leute gefragt: was soll das hier, was soll das da? . und dann ham die zum beispiel auch mal, ein jüdisches volk . wurde einfach so hingerichtet. . WAS soll denn des? . das kann, kann nich sein. . ähm. . da muss man halt dem nachgehen. . das kann doch wirklich nich sein, das ist ja auch nich so. (grinst) . äh. muss man halt nachhaken. . hat SEHR lange gedauert, . bis ich diese verse . verstanden hab, was das soll. hab natürlich auch, . ähm, wenn es dir irgendjemand auf der straße erzählt: „nein, das ist alles nich so.“ . dann kaufst du ihm das nich ab. . deswegen war halt der kurs sehr wichtig.

Die Tiefe des Unterrichts versetzte ihn darüber hinaus in die Lage, im Gespräch mit Nichtmuslimen Vorurteile gegenüber dem Islam entkräften zu können:

wissen ist entscheidend, um dich zu festigen und auch zu wissen, dass DEIN WEG . richtig ist. . du musst wissen, so wie ich das mach, muss man ja dann . für sich selber . die überzeug haben, ist HUNDert Prozent richtig. . und

die dinge, die ich mach, zumindest die wenigen dinge, die ich mach, und meine . ansichten, die ich hab, weiß ich, DAS ist so, wie das der islam vorgibt. . ich weiß dann die stellen in dem koran, wo das geschrieben wird, ich kenn dann die stellen, die dann MISSgedeutet werden. . und wenn man das alles weiß, und dann weiß man, wie die gelehrten vor 1.000 jahren das gesehen haben . und du kennst die überlieferung von dem propheten dann . wird man n'bisschen gelassenER . und weiß, dass man auf dem RICHTIGen weg ist. und dass der weg, so wie man das macht auch richtig ist. das ist ganz, ganz wichtig.

Sein mittlerweile gefestigtes Wissen gab ihm auch die notwendige Sicherheit, in die Auseinandersetzung mit Salafisten zu treten und sich von ihnen abgrenzen zu können. Personen aus dem salafistischen Spektrum gingen in Berlin seiner Beschreibung nach offensiv auf Konvertiten zu. Diese seien vor allem in der Phase ihrer Neuorientierung unmittelbar nach der Konversion leicht zu verunsichern und würden Gefahr laufen, unter dem Einfluss und Druck aggressiver Argumentation übereilt falsche Entscheidungen zu treffen, wie etwa schnell zu heiraten. Sein Verstand und sein Wissen begriff er als „Werkzeuge“, mittels derer er sich gegen extreme Meinungen immunisieren konnte. Diese versuchte er inzwischen im Verbund mit anderen in seiner Moschee engagierten Muslimen an Neukonvertierte weiterzugeben:

wir versuchen daS . denen verstand wieder anzuregen von den menschen. . selber darüber nachzudenKEN . und ihnen wissen zu vermitteln natürlich. . das sind deine werkzeuge, mit denen du, . äh, das selber erkennen kannst. . ich will ihnen ja nich was aufok-, doktrinieren . und die solln mir nich folgen, nur weil ich denen was sage, dass das . andere falsch ist, sondern das solln die selber herausfinden. . und wir können ja nur ihnen de-, dabei helfen . durch wissen vermittlung . und durch, äh, wieder den eigenen verstand benutzen. (...) wir versuchen halt mehr denen den weg zu zeigen, ähm, . in dieser gesellschaft das umzusetzen, . als denen zu sagen: „ja, das ist so und so und so und so. und jetzt viel spaß.“

In der Zeit unmittelbar nach seiner Konversion war er bestrebt, die Kompetenz zu erlangen, eine verlässliche Unterscheidung zwischen ‚tatsächlichen‘ islamischen religiösen Praktiken und Inhalten und kulturellen Einflüssen treffen zu können, um den ‚authentischen‘ Charakter des Islam herauszufiltern. Er unternahm dies mit dem Ziel, Freiräume, die die Religion ihm – etwa in Bezug auf Kleidungs- und Essensvorschriften – bietet, identifizieren zu können. Dies empfand er als sehr schwierig. Auch die kulturellen Einflüsse seiner eigenen Sozialisation reflektierte er eingehend in Bezug auf ihre ‚Islamtauglichkeit‘. Da seine diesbezügliche Wertung oft negativ ausfiel war es anfangs für ihn nicht einfach, seine neue muslimische Identität mit seiner deutschen Herkunftsidentität zu integrieren.

Die für ihn wichtigste Erfahrung war es, den konkreten Alltagsbezug des Koran mit seinen täglichen Lebenserfahrungen abzugleichen und sich auf diese Weise seinen ganz persönlichen Zugang zu Gott zu schaffen:

das WICHTigste war eigentlich die erfahrung . im leben.  
. also man lebt ja sein leben ganz normal weiter, . aber  
du hast dieses BUch gelesen . und ich habs ab und zu  
dann halt abends auch nochmal gelesen, . ein paar  
stellen, . und dann kriegst du halt immer feedback. . da  
war mir klar: okay, da is jemand, . der lebt auch . und  
der ist auch nicht weG, sondern der ist da.

Sein Alltag und sein Glaube erfuhren so eine ganz konkrete Verbindung, mittels derer er den Islam als relevante strukturierende Größe in sein Leben integrieren konnte. Nach und nach begann er, sich an das fünfmal tägliche Gebetsritual zu gewöhnen, wobei er innerhalb des ersten Jahres nach seiner Konversion zumeist alleine betete, da er seinen Bezug zu Gott noch nicht ausreichend geklärt hatte und er sich diesbezüglich Autonomie erhalten wollte.

*Respondent 8*, der eine Woche vor dem Interview konvertiert war, gab an, seitdem schon „viel Positives“ erfahren zu haben. Er fühlte sich in der Gemeinschaft der Muslime von Anfang an herzlich aufgenommen und genoss die menschliche Wärme, die ihm dort zuteil wurde. Er gab an, im Islam bisher nur Bestätigungen dessen erfahren zu haben, was er ethisch-moralisch ohnehin schon als richtig empfand. Was der Islam ihm abverlangt

empfand er als machbar und angemessen. Er habe vor, sich tief mit dem Islam auseinanderzusetzen und unter anderem zu diesem Zweck Arabisch zu lernen.

*Respondent 9* rekonvertierte zunächst vom alevitischen zum sunnitischen und schließlich zwei Monate vor dem Interview zum schiitischen Islam, nachdem er sich mit den Unterschieden zwischen dem sunnitischen und dem schiitischen Islam auseinandergesetzt hatte und zu dem Schluss gekommen war, dass die Schiiten den wahren Islam repräsentieren: „also es GIBT jetzt für MICH keine FRAGEN mehr, wer hat RECHT, wer hat UNrechT. (...) es geht jetzt NUR noch DARum, zulernen.“

Sein Wissen über den Islam bezeichnete er als sehr oberflächlich, doch würde er neben der Schule er kaum Zeit finden, sich tiefer mit dem Islam zu beschäftigen. Um sich über den Islam zu informieren, diskutierte er mit Glaubensgeschwistern und bediente sich auch schriftlicher Quellen, allerdings nur auf Empfehlung von Personen, die er persönlich kannte und denen er vertraute, um sich der Glaubwürdigkeit der jeweiligen Quelle sicher sein zu können. Nachdem er schlechte Erfahrungen mit im Internet vorhandenen Informationen gemacht hatte, vermied er es, dort nach Informationen zu suchen. Zum einen empfand er die Vielzahl an widersprüchlichen Informationen als verwirrend, zum anderen berührte ihn die „Islamhetze“, die er dort vorfand, emotional zu stark, als dass er sich dies „antun“ wollte. Seine emotionale Bindung an den Islam war mittlerweile so stark, dass er bei der Konfrontation mit solcherlei Inhalten heftige Reaktionen der persönlichen Verletzung verspürte:

ey daNACH hat mich das so erSTAUNT, dass ich SO eine REAKTION DARauf hatte. weil, also bis DAhin hab ich es auch nicht SO . WAHRgenommen, dass ich . SO TIEF da DRIN bin, dass ich mich SO . verLETZT FÜHLe. und ich WEIß noch, wie das LIEF . also es war WIE so`n . äh TRANCE-zuSTAND. ich WEIß noch, wie es lief und ICH so: oh NEIN, oh NEIN, oh NEIN . daNACH erst, nachDEM es vorBEI WAR, bin ich überHAUPT wieder ZU mir geKOMmen und dachte so: KRASS. also dass es SO, SOLCHE gefÜHLe in MIR AUSlöst, ZEIGT ja, dass ich WIRKlich daBEI BIN, dass ich WIRKlich MOSlem bin. ich GLAUB, das war WIRKlich noch, beVOR ich ANgefangen hab zu beten.

Er engagierte sich in der Schule für die Zurverfügungstellung eines Gebetsraums, um seiner Pflicht des fünfmalig täglichen Gebets nachkommen zu können. Dies war für ihn umso wichtiger, weil er zu Hause aufgrund der aggressiv-ablehnenden Haltung seiner Eltern gegenüber seiner erstarkenden Religiosität nicht ungestört beten konnte.

Aus den Erzählungen des Respondenten geht hervor, dass er einen sehr emotionalisierten Zugang zu seinem Glauben hatte, der durch die konflikthafte Auseinandersetzung mit seinen Eltern noch verstärkt wurde. Dazu kam, dass er sich aufgrund seiner kürzlich getroffenen Entscheidung, vom sunnitischen in den schiitischen Islam zu wechseln auch von Seiten seiner sunnitischen Glaubensgeschwister unter Druck sah. Beide Problemsituationen versuchte er dadurch zu entschärfen, dass er den jeweiligen Personen seinen Wandel zu verheimlichen versuchte. Zu Hause betete er im Geheimen, und soweit er sunnitische Moscheen aufsuchte, ließ er sich nicht als Schiit erkennen.

#### **5.4.1.3 Respondenten aus England**

*Respondent 10* konvertierte in Trinidad und Tobago in einem von ihm als politisch sehr radikal beschriebenen Umfeld, von dem er sagte, dass es ihn bis in die Gegenwart beeinflusse. Bereits ganz zu Anfang wurde ihm dort „beigebracht“, dass der Islam „Kampfeslust“ befürworte. Er und seine Bezugsgruppe waren davon überzeugt, eine durch den Islam aufgetragene Pflicht zur Veränderung der Gesellschaft zu haben und wollten dieser nachkommen. In privat organisierten Studienkreisen seines Umfelds bildeten sie die dazu notwendige Wissensgrundlage, indem sie Texte bestimmter Autoren lasen und besprachen. In ihrem Repertoire befanden sich

like some of the islamic things at which in the last 20 years western intellectuals began to call them the fundamentalists. well, like syed qutb, maududi, syed maududi, okay, hassan al-banna. those are the people ikhwan al-muslimin<sup>106</sup>. those are the people who... the new muslim brotherhood.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Al-Ikhwān al-Muslimūn ist der arabische Name der Muslimbrüder. Bei den Muslimbrüdern handelt es sich um eine islamistische Gruppierung, die 1928 in Ägypten von Hassan al-Banna gegründet wurde (vgl. Delanoue 2012).

<sup>107</sup> Hier klingt an, dass er sich durch die Zuweisung der Beschreibung der genannten Autoren als „Fundamentalisten“ von dieser Wertung abgrenzen will. Gründe hierfür könnten sein, dass er entweder die Beschreibung der genannten Autoren als „Fundamentalisten“ nicht teilt, oder vermeiden will, aufgrund der Lektüre ihrer Bücher von mir als Fundamentalist kategorisiert zu werden. Gleichzeitig hat er aber keine Bedenken, die Autoren der Muslimbruderschaft zuzuordnen.



Die radikale Lektüre motivierte ihn und die anderen Teilnehmer seiner Studienkreise, sich in dem dort implizierten Sinne zu engagieren: „we were activists“. Konkret äußerte sich dies in da‘wah-Bemühungen, mittels derer er Menschen in seiner Umgebung die Islamauslegung seiner Gruppe näherbringen wollte.

Kurz nach seiner Konversion fand die Iranische Revolution statt, was sowohl ihn als auch seine Gruppe in ihrem islamistischen Eifer beflügelte:

not too long after i became muslim, we had the iranian revolution, which sort of like created a different impetus, the drive for us to kind of like, you know, believe in what we... you know, in the idea of islamic state. yes? because, you know, in the middle east that was the big thing. islamic faith in egypt and islamic faith in iran and all the rest of it. we have these same aspirations. so, i began reading a lot and books became almost like my parents (...). and i read anything. i not only read islamic, i read all the different types of trends that are going around, islamic trends, too. yeah. because there are also different types of calls to what... what was seemingly islam, you know, which was more ethnic type calls. anyway, i took education seriously especially from the islamic point of view, study the quran... i read widely also. i read a lot about on psychology.

Über einen privaten Kontakt erhielt er ein Stipendium und studierte in Medina zwei Jahre Arabisch. Im Anschluss holte er – ebenfalls in Medina – seinen Schulabschluss nach und studierte vier Jahre islamisches Recht. Insgesamt verbrachte er neun Jahre in Saudi-Arabien, wo er auch sein internationales Netzwerk erweiterte.

Seine Überzeugung von und sein Einsatz für islamistische Konzepte ging so weit, dass er während seiner Studienjahre in Saudi-Arabien zwischenzeitlich nach Afghanistan ging, um dort am bewaffneten Jihad teilzunehmen. Er beteiligte sich an direkten Konflikten mit

---

Auch benennt er die Lektüre trotz ihres inhärent politischen Charakters und Impetus mit „islamisch“, nicht mit „islamistisch“. Vor dem Hintergrund dessen, dass er sich als noch immer stark von den Ideen dieses Umfelds beeinflusst sieht, könnte eine Interpretation für seine Formulierung sein, dass er den Islam als inhärent politisch konzeptionalisiert und es daher für ihn keine Unterscheidung zwischen ‚islamisch‘ und ‚islamistisch‘ gibt.

der russischen Armee. Sein Ziel war, „muslimisches Land von der Besetzung durch Kommunisten und Atheisten, die die Muslime abschlachten wollten, zu befreien“.

Bis 1990 reiste er von Saudi-Arabien aus einmal im Jahr in seine Heimat nach Trinidad und Tobago, wo er als Anführer „einer Gruppe von Gleichgesinnten“ fungierte. Er gab an, dass es sein Ziel gewesen sei, „den Menschen den Islam näher zu bringen“ und ihnen sein neues Wissen weiterzugeben. Er explizierte nicht, worin dieses Wissen bestand und woher seine Motivation zum Engagement in Trinidad und Tobago rührte. Vor dem Hintergrund seiner Eingebundenheit in islamistische Netzwerke ist meine Vermutung, dass die Entscheidung dazu nicht seine alleinige war, sondern er aufgrund seiner Herkunft gezielt als Aktivist dorthin geschickt wurde. Er selbst beschrieb die von ihm geführte Gruppe als eine, die „mehr Wert auf politischen Aktivismus als auf Intellektualität und Bildung legte“.

In demselben Jahr, in dem er seinen Universitätsabschluss in Saudi-Arabien machte und nach Trinidad und Tobago zurückkehren wollte, um sich dort weiter zu engagieren, beteiligte sich seine Gruppe an einem Putschversuch.<sup>108</sup> Daher brach er seine Reise nach Trinidad und Tobago in London ab und beantragte in England Asyl. Er studierte in London Internationale Beziehungen und begann im Anschluss eine Doktorarbeit in Islamischer Philosophie. Diese brach er jedoch ab, da er sie nicht finanzieren konnte.

Durch das Ende der Blockkonfrontation mit dem Ende des Kalten Krieges und der damit einhergehenden Veränderung geopolitischer Rahmenbedingungen brach auch sein bipolares Weltbild auf. Sein Studium der Internationalen Beziehungen trug dazu bei, dass er ein differenzierteres Weltbild entwickelte. Dabei erfolgte eine Loslösung von der islamistischen Ideologie, die er bisher vertrat, sowie eine Öffnung und Weiterentwicklung seines eng gefassten Islamverständnisses.

Infolge änderte er auch den Modus seines Aktivismus. Anstatt in aggressiver Form für einen islamischen Staat zu agitieren und zur Umsetzung dieses Ziels jihadistische Gewalt

---

<sup>108</sup> Bei der Gruppe handelt es sich höchstwahrscheinlich um einen Teil der Jamaat al-Muslimeen (JAM). Am 27. Juli 1990 stürmten 114 Mitglieder der JAM eine Fernsehstation und das Parlament in Port of Spain, wo sie Premierminister Arthur Napoleon Raymond Robinson und den größten Teil seines Kabinetts als Geiseln nahmen. Die Putschisten ergaben sich nach sechs Tagen Belagerung durch die Armee. Nach einer Analyse der Jamestown Foundation besteht die Gruppe größtenteils aus afro-trinidadischen Konvertiten zum Islam, die mittels der Konversion die Kolonialgeschichte ihres Landes verarbeiten, indem sie sich so von der christlichen Herkunftskultur der Kolonisten abgrenzen. Die Ideologie der JAM ist von islamistischen panafrikanisch-nationalistischen, linkspopulistischen und antiimperialistischen Narrativen geprägt (vgl. Jamestown Foundation, 30.07.09). Während des Interviews distanzierte sich der Respondent von diesem Umsturzversuch.

zu propagieren, legte er seinen Fokus auf Jugendarbeit innerhalb eines gemäßigten islamischen Spektrums. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitete er als Imam und Sozialarbeiter in Schulen und muslimischen Gemeinden, wo er Islamkunde und Englisch unterrichtete.<sup>109</sup>

Der Interviewpartner hörte mit seiner Konversion auf, Alkohol zu trinken, Drogen zu nehmen und sexuelle Verhältnisse mit Frauen zu haben. Dies waren für ihn „big things“, deren Aufgabe ihn viel Mühe kostete:

and that is a struggle, that's the journey to giving up those things because all you may have the intention to give it up they're always there, present, calling you back. and you have to... actually your own personal battle.

Er stellte sein Leben als Muslim als „constant fight“ dar, den zu führen er ein hohes Maß an Selbstdisziplin aufbringen muss, um die vom ihm verlangten Anforderungen erfüllen zu können. Dabei helfe es, dass London ihm die Möglichkeit biete, sich weitestgehend in muslimischem Umfeld bewegen zu können:

there are always going to be people around who will try and remind you and say, you know, you're not supposed to be doing that.

Islam war seinem Verständnis nach etwas, das in der Gemeinschaft stattfindet. Jedoch müsse man als praktizierender Muslim sein Umfeld mit Bedacht auswählen, da der Austausch mit Muslimen, deren Islamverständnis mehr an Tradition und Kultur statt an ‚authentisch‘ religiösen Inhalten ausgerichtet ist, die Bindung an den genuin religiösen Kern des Islam zu schwächen drohe. Insbesondere für seine Kinder sehe er die Gefahr, dass sie sich durch das „schlechte Vorbild“ dieser an der Tradition orientierten Muslime leiten lassen könnten.

---

<sup>109</sup> Der Verlauf des Interviews mit dem Respondenten bietet ein gutes Beispiel für die mittels eines narrativen Interviews eingeleiteten Zugzwänge des Erzählens. So zeigte er sich erschrocken über seine Offenheit mir gegenüber, die zur Preisgabe seiner islamistischen Vergangenheit führe. Im Anschluss äußerte er, zu seiner Biografie zu stehen und sich gegebenenfalls auch vor Gericht diesbezüglich zu verteidigen, sollte ich von einem Nachrichtendienst geschickt worden sein, um ihn auszuhorchen und unser Gespräch rechtliche Konsequenzen für ihn haben.

Kohärent zu dieser Befürchtung versuchte er gleich ab dem Zeitpunkt seiner Konversion, sämtliche kulturelle Bezüge aufzugeben. Er beschrieb es in diesem Zusammenhang als eine Chance, im einem westlich geprägten Land zum Islam gefunden zu haben. Er sei so eher als im Kontext orientalischer Gesellschaften, in denen Religion und Kultur eng miteinander verwoben seien, in der Lage, religiöse Inhalte von kulturellen Praktiken zu trennen. Aus diesem Verständnis und seiner kritischen Haltung gegenüber geborenen Muslimen ging mutmaßlich seine starke Identifikation mit konvertierten Muslimen hervor, auf die er stets rekurrierte, wenn er von „wir“ sprach.

Der Respondent gab an, seine Regelobservanz im Kontext einer nichtmuslimischen Umgebung herausgefordert zu sehen und Mühe zu haben, diese zu jeder Zeit sicherzustellen. Seine Inanspruchnahme durch Dinge des weltlichen Lebens, wie die Erziehung seiner Kinder, würden ihn im Alltag teilweise so sehr vereinnahmen, dass er Gefahr laufe, das „allerletzte Ziel“ (den Einzug ins Paradies auf Grundlage eines gottgefälligen Lebens) aus den Augen zu verlieren. Zum Zeitpunkt der Konversion stand seine Emigration nach Saudi-Arabien kurz bevor, wo er hoffte, seinen Observanzgrad noch zu erhöhen und seinen Glauben weiter vertiefen zu können.

*Respondentin 11* trug sich lange Zeit mit dem Gedanken, zu konvertieren. Als sie es schließlich tat, war sie „sehr erleichtert“. Anfangs praktizierte sie noch nicht regelmäßig. Über die Jahre eignete sie sich mit Unterstützung ihres Mannes und des „Islamic Circles“ einer Moschee in London Wissen über islamische Dogmen und Normen an. Durch den Unterricht wurde ihr bewusst, wie wenig sie noch über den Islam wusste. Die Teilnahme an diesem Moscheekreis half ihr auch in praktischer Hinsicht, da sie auf diese Weise auch andere praktizierende Muslime kennenlernen konnte, die sie in ihrem Lernprozess unterstützten. Während ihrer Moscheebesuche beobachtete sie die Betenden und brachte sich durch die Nachahmung ihrer Gesten selbst das Gebet bei.

Sie brauchte ein paar Jahre, um bis zu dem Punkt zu kommen, das Kopftuch anzulegen. Die Umsetzung anderer islamischer Normen fielen ihr nicht schwer, beispielsweise trank sie nicht oft Alkohol und so machte es ihr nicht viel aus, auf seinen Genuss zu verzichten. Zweifel ob ihrer Konversion empfand sie zu keinem Zeitpunkt. Sie zog sich aus ihrem vorherigen sozialen Bezugskontext zurück, da sie dessen Referenzen nicht mehr als angemessen für sich empfand.

Zum Zeitpunkt des Interviews leitete sie zusammen mit ihrem Mann den Moscheekreis, in dem sie damals begonnen hatte, sich in ihrem neuen Alltag als Muslima zu orientieren.

*Respondentin 12* antizipierte für sich als zukünftige Muslima keine Probleme in Bezug auf die Implementation islamischer Normen. Da sie seit langer Zeit im Rahmen ihrer Yogapraktik regelmäßig fastete hielt sie sich bezüglich des Ramadan als gut vorbereitet. Auch auf Alkohol würde sie leicht verzichten können. Im Alkoholverbot sah sie auch den Vorteil, dass sie als zukünftige Muslima ihren muslimischen Freund unter Berufung auf diese islamische Norm eventuell zur Mäßigung seines Alkoholkonsums bringen könnte. Allerdings befürchtete sie, dass ihre zukünftigen Schwiegereltern eine ähnliche Taktik einsetzen würden, um sie zur Observanz der von ihnen gesetzten innerfamiliären Regeln zu bringen. Sie vermutet, sich durch ihre Konversion in eine Position der Schwäche bringen zu werden, in der sie angreifbar und verletzbar sein würde: „that's really hard when you're converting to a new religion for someone to have a thick skin.“

Die Zeit nach seiner Konversion wurde für *Respondent 13* als frisch verheirateter Neu-Londoner durch Akkulturationsprobleme nach dem Ortswechsel von Deutschland nach England und die Umstellung von seinem bisherigen Studentenleben zu einem Leben in der Familie seiner Frau erschwert. Er hatte seinen deutschen Freundeskreis zurücklassen müssen und in London noch keine neuen Freunde gefunden; gleichzeitig musste er sich in seine neue Identität als Muslim einfinden und in die islamischen Normvorgaben einarbeiten. Diese wollte er nicht einfach unreflektiert übernehmen, sondern vor ihrer Implementation ihren Sinn und Zweck eruieren. All dies forderte von ihm in dieser neuen, labilen Situation viel Kraft und war eine große psychische und emotionale Herausforderung. Um sich im Islam zurecht zu finden und eine eigenständige Position zu entwickeln, diskutierte er viel mit dem Imam seines Vertrauens sowie seinem Schwiegervater.

*Respondentin 14* erzählte zunächst niemandem von ihrer Konversion, auch nicht ihrem muslimischen Ehemann, der nur gelegentlich praktizierte und von dem sie sich inzwischen getrennt hat. Er erfuhr von ihrer Konversion, indem sie eines Tages als er

betete hinter ihn trat und mitbetete. Er hatte sie nie unter Druck gesetzt, zu konvertieren, aber als er auf diese Art und Weise von ihrer Konversion erfuhr, rührte ihn dies zu Tränen. Sie fühlte sich in der Zeit nach ihrer Konversion sensibel und sehr verletzlich gegenüber dem, wie Dritte sich zu ihrer Entscheidung äußerten. Gleichzeitig empfand sie die „extremste Phase des Neuen“ gleich nach ihrer Konversion als sehr anstrengend. Später pendelte sich dies wieder ein:

(...) as if when you reVOLT you have to be extreme for a while and then you can gradually come back to a central position where you can mix with both sides and . think about everything in a better way. and i think yes when i became a muslim it was, you know, it was [indiscernible] i wanted it to be more extreme and umm maybe i i maybe i did it at that time mix something slightly EGYPTIAN with being a muslim umm and i would think everything in egypt was PERfect which i learned it wasn't but at the beginning you are very romantic about these things. you think, "oh, everything is PERfect over there." then you realize the family is there around just as much as here, that people hurt ANImals there as much as they do here, that people have umm lie, they cheat, they steal just the same as they do there. so you have to come back from that and say, i am a muslim . and i am . umm i want to use the term extREMist because of the sense of going back to the beginning, not extremist in the way that it's used nowadays but extremist in the sense of, no not extremist, that's not the right word no. umm when you go back to the beGINning, even in christianity you say, i can't find the word i want. (...) going back to the beginning. whatever it is, okay it's is about going back to the beginning, about going back to the teachings of mohammad sallallahu alayhi wasallam and saying i'm not going to go and read all the teachers after him i am going to go back to the beginning. i am going to have the qurAN and i am going to have the haDITH and the SUNnah and that is what i am going to live by and . and it's very clear and in very in what in many ways very simple and in many many it's very complicated ana an and very exciting as well like i said the journey.

Aus dieser Interviewpassage spricht das Bewusstsein, sich durch die Konversion zum Islam gegen den Mainstream gestellt zu haben sowie die Schwierigkeit, in dieser Phase der Unsicherheit, Aufgewühltheit und der „Revolte“ eine nuancierte Position zu finden. Sie stabilisierte sich durch eine Überidentifikation allgemein mit allem von ihr als islamisch Empfundenen im Allgemeinen und mit der Herkunftskultur ihres ägyptischen Ehemannes im Besonderen.

Als das naive, idealisierte Bild, dass sie sich von der ägyptischen Gesellschaft gezeichnet hatte, durch die Auseinandersetzung mit der Realität für sie Brüche bekam, zog sie sich auf das zurück, was ihr als verlässlich und unkontaminiert von negativen äußeren Einflüssen erschien: Den Koran, die sunna und die aḥādīth. Indem sie „zu den Anfängen“ des Islam zurückging, konnte sie den Einfluss der ihre Situation verkomplizierenden Faktoren (in Form der Auseinandersetzung mit dem Herkunftskontext ihres Ehemanns) reduzieren. Durch ihre Besinnung auf sich selbst, die in der Aussage „I am a Muslim“ zum Ausdruck kommt, konnte sie auch ihre Konflikte in ihrer Beziehung zu ihrem eigenen Herkunftskontext mindern. Dies erlaubte es ihr, „beide Seiten“ zu integrieren.

Die Entwicklung dieser neuen Perspektive stand in enger Verbindung mit der Trennung von ihrem ägyptischen Ehemann nach 30 Jahren Ehe. Schon als sie mit Mitte zwanzig mit ihrem ersten Kind schwanger war, hatten sie eine schwere Ehekrise und waren kurz davor gewesen, sich zu trennen. Im Zuge dieser Entwicklung wurde ihr klar, dass sie auch im Falle einer Trennung Muslima bleiben würde und sie den Glauben internalisiert hatte. Ihr Exmann reflektierte seine Religion und sein Verhalten kaum und verfügte nicht über fundiertes Wissen bezogen auf seine Religion, so dass sie ihm letztendlich viel über seine eigene Religion beibrachte. Als sie begann, sich mit dem Islam auseinanderzusetzen, war es ihr Ziel gewesen, ihn vom Christentum zu überzeugen. Sie las den Koran, um Argumente gegen den Islam zu finden. Für ihn war Muslimsein eine Selbstverständlichkeit, die er nicht hinterfragte.

Erst mit der Abgrenzung von ihrem Ehemann gelang es ihr, sich selbstbestimmt mit dem Islam auseinanderzusetzen, ihn im westlichem Kontext statt im arabischen zu interpretieren und „ihren wahren Islam“ zu entdecken. Sie empfand es als „sehr aufregend“, „ihren“ Islam immer weiter von der ägyptischen Kultur zu entwirren und „ihre Freiheiten“ zu entdecken. Diese neue Perspektivenentwicklung empfand sie „wie eine erneute Konversion“.

Die Entfaltung ihres Bezugs zum Islam und seine Ausdeutung stand in enger Verbindung mit der Entwicklung ihrer Ehe, aber auch der Konflikte, die sie aufgrund ihrer Konversion mit ihrer Familie hatte, sowie großer gesundheitlicher Probleme. Diese Schwierigkeiten brachten sie näher zu Gott und in spirituelle Höhe. Sie gab an, ohne ihren Glauben ihre Probleme nicht bewältigt haben zu können. Der Islam habe ihr die Kraft gegeben, nicht an ihnen zu zerbrechen. So habe sich ihr Glaube immer weiter gefestigt. Weder habe sie ihre Entscheidung zur Konversion jemals bereut noch am Islam gezweifelt.

Als sie den Islam annahm, wollte sie das Kopftuch anlegen, da sie dies als imperatives Gebot Gottes verstand. Ihr Ehemann war jedoch dagegen. Der Imam, den sie um Rat bat, empfahl ihr, geduldig mit ihrem Mann zu sein, dem sie zu Gehorsam verpflichtet sei, und zunächst mit dem Tragen eines Hutes und eines Schals zu beginnen. Über einen Prozess von fünf Jahren zog sie den Schal nach und nach immer weiter bis zu den Schultern, bis sie schließlich das Kopftuch anlegte, ohne einen Konflikt mit ihrem Mann zu provozieren. Eine weitere Motivation, das Kopftuch zu tragen, speiste sich daraus, dass sie so für andere Muslime als Muslima erkennbar war und sie so ihr Gefühl der Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft und der Solidarität innerhalb derselben ausdrücken konnte. Gleichzeitig verstand sie es als ein selbstbewusstes, affirmatives Statement gegenüber der islam,kritischen‘ Teile der nichtmuslimischen englischen Mehrheitsgesellschaft:

one of the LOVELY things about religion is knowing who your sisters in religion are. so by wearing it, you are when you walk down the street, you are able to greet each other the proper way and umm make FRIENDS and things like that. also, for the opposite, it is nice to tell people who to stand and be strong about being a muslim. it gets to other people who don't like muslims . because you are PROUD of it. so it's like a badge of HONOUR saying you don't like it, i'm going to wear it. and and so that has that, it has that sort of umm jiHAD kind of feeling about it that it is almost a a battle . you know that people in this country don't like it there are discussions for making it banned and so it is part of the the fight is just not the word but the the ongoing battle . to be accepted for WHAT we are and WHO we are.



Neben dem sozialen Aspekt der Wiedererkennung unter Gleichgesinnten kommt in diesem Interviewabschnitt ihr Selbstverständnis als stolze Muslima zutage, indem sie das diskreditierende Stigma des Kopftuchs in ein mit Stolz getragenes „bagde of honour“ des Bekenntnisses zu ihrem Glauben umwertet und als eine Waffe im Kampf gegen Diskriminierung von Muslimen stilisiert. Unter dem Druck der negativen Perspektive der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft positioniert sie sich sowohl in Bezug auf ihr Islamverständnis als auch innerhalb ihres sozialen und gesellschaftlichen Kontexts und entwickelt ein neues Selbstbild sowie ein starkes Selbstbewusstsein.

*Respondent 15* charakterisierte sein islamisches Leben nach der Konversion als einen angenehmen, friedlichen „Lifestyle“, der sich wie natürlich vor ihm auftat. Von Beginn an betete er fünf Mal am Tag, was ihm wie er darstellte gleich wie selbstverständlich erschien. Auch begann er sogleich, Suren des Koran in arabischer Sprache auswendig zu lernen, was ihm nicht schwerfiel. In dem Maße, indem sich die Suren in seinem Gedächtnis verfestigten, fühlte er, dass er „das richtige“ tat. Als er das erste Mal ein Gebet leitete, überkam ihn dieses Gefühl sehr machtvoll „wie eine Segnung“.

Von der Fülle des noch zu Lernenden war er zeitweilen verwirrt, doch er ließ sich von dieser lebenslangen Aufgabe nicht einschüchtern. Unterstützung dabei erhielt er in der Moschee und bei einer muslimischen Familie, die ihn einmal die Woche zum Essen einlud und mit denen er zu diesen Anlässen seine Fragen diskutieren konnte. Dabei war es ihm sehr wichtig zu betonen, dass er für alles, was ihm gesagt wurde, einen Beweis aus dem Koran forderte und es nicht blind übernehmen wollte. Einen großen Teil seiner Freizeit verbrachte er damit, den Islam zu studieren und Arabischkurse zu besuchen. Um sein Wissen zu erweitern, beschäftigte er sich vor allem mit den aḥādīth und beobachtete Muslime um sich herum.

Er vermisste es, nicht essen zu können, wie es ihm beliebte, aber er gab an zu wissen, dass es „for the better“ sei. Im Allgemeinen fühlte er sich nicht eingeschränkt und empfand im Gegenteil den Islam als offen.

Zum Zeitpunkt des Interviews hatte er vor, bald zu heiraten und schaute sich zu diesem Zweck auf entsprechenden Internetseiten um. Dies tat er mit Vorsicht, da dort wie er feststellte viele Muslime aus außereuropäischen Ländern auf der Suche nach Ehepartnern seien, um auf diese Weise die britische Staatsangehörigkeit zu erhalten. In der Ehe müsse

gewährleistet sein, dass die Anforderungen Gottes in ihr und durch sie erfüllt werden. Er kritisierte die Rollenbilder in der muslimischen Welt und gab an, in seiner Ehe eine andere Aufgabenteilung umsetzen zu wollen, die sich mehr an den tatsächlichen, konkreten Bedürfnissen beider Eheleute orientiere.

*Respondentin 16* gab an, dass ihr Sufi-Scheich ihr nicht nur den Raum gab, sich eigenständig auf ihrem spirituellen Weg zu entwickeln, sondern sie sogar dazu ermutigte, nicht blind dem zu folgen, was er oder andere Muslime ihr ‚vorsetzten‘. Er wollte, dass sie über die Glaubensgrundsätze des Islam und ihren Zweck reflektierte, um sie tatsächlich zu verstehen. Sich innerhalb ihres westlichen Kontexts mit dem Islam zu beschäftigen habe es ihr leichter gemacht, zu der Religion Zugang zu finden, da sie sich weniger Zwängen ausgesetzt fühle. Sie leitete zum Zeitpunkt des Interviews in ihrer Eigenschaft als *khalifa*<sup>110</sup> mittlerweile ebenfalls Anhänger dazu an, sich zu reinigen, um Gott näherkommen zu können.<sup>111</sup>

Dennoch stellte das Verstehen des Koran auch für sie eine Herausforderung dar. Auch war sie anfangs schockiert von den dort enthaltenen klaren moralischen Kriterien von Richtig und Falsch. Sie empfand die Lektüre des Koran als ein komplexes und schwieriges Unterfangen, das vor allem westlich sozialisierte Menschen schnell überfordere.

Solchen für sie Dissonanz erzeugenden Auseinandersetzungen begegnete sie mit einer rationalen Strategie ihrer individuellen Konzeptualisierung des Islam. Ihrem Verständnis nach gibt es im Islam unterschiedliche Grade von Verpflichtungen. Manchen Vorgaben nachzukommen sei eine Pflicht für einen Muslim, während andere Verhaltensweisen nur als empfohlen gälten. Worauf es letztlich ankäme, sei die Intention, ein guter Muslim zu sein und sich nach Kräften darum zu bemühen, den an den Gläubigen gestellten Anforderungen nachzukommen.

Beispielsweise konnte sie die Forderung, beim Anblick des anderen Geschlechts den Blick zu senken, nicht nachvollziehen. Ihrer Meinung nach habe Gott seine Schöpfung

---

<sup>110</sup> Führer eines Sufi-Ordens (vgl. Esposito 2003, 549-550).

<sup>111</sup> Die Sufi-Tradition bedient sich dazu bestimmter Techniken, die vom Lehrer auf den Schüler tradiert werden. Sie sah sich als Assistentin ihres Scheichs und ‚übergab‘ alle Angelegenheiten zunächst an diesen, bevor sie tätig wurde. Dies geschehe entweder während eines Treffens oder mittels einer Verbindung zwischen ihrem Herzen und seinem Herzen. Im Anschluss gäbe er ihr Anleitung und Anweisung.

mit Schönheit versehen, daher verstand sie nicht, warum man diese in anderen Menschen nicht wahrnehmen solle. Da sie eine starke Abneigung gegen das Kopftuch habe und aus der Lektüre des Koran für sie die Pflicht zu seinem Anlegen nicht ersichtlich sei, trage sie es nicht, auch wenn sie von anderen Muslimen dazu gedrängt werde. Ihnen entgegnete sie, dass eine ohne aufrichtige Überzeugung ausgeführte Handlung Heuchelei sei.

Ebenfalls problematisch war für sie das Konzept der Polygamie. Dieses Problem löste sie durch eine historische Kontextualisierung des Phänomens auf: Zur damaligen Zeit habe es einen „guten Grund“ für die Polygamie gegeben, da durch Kriegsverluste Männermangel herrschte. In diesem Kontext sei Polygamie ein humanes und barmherziges Konzept gewesen, das eine gerechte Gesellschaftsvision umsetzen sollte. Sie positionierte sich also nicht gegen das Konzept an sich, sondern war der Meinung, dass es in der westlichen Kultur keine Notwendigkeit zu seiner Implementation gäbe.

Bei ihren Bemühungen, sich den Islam zu erschließen, vertraute sie nicht nur auf ihre eigenen Fähigkeiten, sondern sie nahm auch die Hilfestellung und moralische Unterstützung anderer in Anspruch. Sie erhielt diesbezüglich für sie sehr wichtige Hilfestellung von ihrem Scheich, der ihr Anleitung gab, wie sie ihr Ego (*naf*) unter Kontrolle bekommen und schließlich überwinden könne. Gleichzeitig zog sie Kraft aus den Zusammenkünften mit ihrer Sufi-Gemeinde. Mittels regelmäßiger Koranlektüre motivierte sie sich, dem, was sie als ‚wahr‘ erkannt hatte, weiter zu folgen. Mit am schwersten fiel es ihr, dem Gebot des regelmäßigen Gebets nachzukommen. Ihre Gebete seien noch immer unregelmäßig. Dies liege auch daran, dass ihr Arbeitsrhythmus nicht immer mit den Gebetszeiten kompatibel sei.

*Respondentin 17* äußerte sich sehr emphatisch indem sie konstatierte, dass ihre Entscheidung, zum Islam zu konvertieren, die beste ihres Lebens gewesen sei und sie dies in keiner Weise bereue. Er gebe ihr den Rahmen und die Möglichkeit, ihr freundliches, positives Wesen auszuleben. Dennoch habe sie mit manchen Sachen Schwierigkeiten und musste als Konsequenz ihrer Entscheidung „große Opfer“ bringen. So war es offensichtlich, dass sie es vermisste, am Londoner Nachtleben teilzunehmen. Aber auch in kleinen Dingen des Alltags musste sie sich bemühen, islamische Normen zu internalisieren und umzusetzen. Dazu war es notwendig, dass sie sich ständig selber beobachtete und ihr Verhalten reflektierte, um es mit den an sie gestellten Anforderungen

zu synchronisieren. So empfand sie es beispielsweise als lästig, jedes Mal die Zutaten von Speisen auf Alkoholgehalt und halale Herkunft zu überprüfen.

Als besonders herausfordernd empfand sie ihren ersten Ramadan, da er während des Sommers stattfand und sehr anstrengend für sie war. Das Fasten zusammen mit den Gebeten und der Arbeitsbelastung auf ihrer Arbeitsstelle brachte sie an die Grenzen ihrer Kräfte. Jedoch sah sie einen Zweck des Fastens erfüllt, denn nun könne sie es würdigen, ausreichend Nahrungsmittel zur Verfügung zu haben und keinen Hunger leiden zu müssen.

Für die Zukunft plante sie, sich in einer muslimischen Wohltätigkeitseinrichtung zu engagieren. Dieses Vorhaben hatte sie zunächst aufgeschoben, da sie die ihr bekannten Organisationen betreibenden Muslime als unorganisiert wahrnahm.

Auch machte sie sich über einen möglichen Ehepartner Gedanken. Sie erklärte, nur einen Muslim heiraten zu wollen, um eine gemeinsame Basis zu haben und die Heirat eines Nichtmuslims ihr von Seiten islamischer Vorgaben her ohnehin nicht erlaubt sei. Da der Islam nun einen wichtigen Teil ihres Lebens darstelle, sei es ihr wichtig, diesen mit ihrem Ehepartner zu teilen. Daher sei es entscheidend, dass ihr Ehepartner den Islam tatsächlich praktizieren würde, da sie sich sonst alleine fühlen würde, wenn sie die entsprechenden Rituale wie das Gebet ausführe. Sie war der Meinung, inzwischen sicher genug im Islam verankert zu sein, um zu wissen, welchen Grad an Observanz sie in ihrem Leben implementieren möchte und wolle sich den entsprechend dazu passenden Partner suchen. Diesen wolle sie selbst auswählen und kennen lernen; arrangierte Ehen lehnte sie ab:

i don't really get the whole arranged thing. 'ah you both both both like this type of food and you're the same age, i think you should get MARRIED!' (laughs) mmhh i think it's going to take a lot more than that. yeah. (laughs).

Auch diese Interviewpartnerin priorisierte innere Überzeugung über bloße Regelobservanz; es sei die Intention einer Tat, die zähle.

Für *Respondentin 18* schien die Umsetzung islamischer Normen nicht besonders schwierig zu sein. Auf Alkohol zu verzichten fiel ihr nicht schwer, da sie auch in ihrem vorkonversionellen Leben nie viel Alkohol getrunken hatte. Auch die

Ernährungsumstellung war unproblematisch für sie. Sie begann das Kopftuch zu tragen, als sie mit ihrer Familie nach Saudi-Arabien zog, da sie wie sie angab fühlte, dass für sie die Zeit dazu gekommen war. Ihre Beziehung zum Islam verstärkte sich im Laufe der Zeit immer weiter. Sie stellte ihre Entscheidung weder jemals in Frage, noch bereute sie sie. Da die Respondentin vor ihrer Konversion zum Islam gläubige, praktizierende Christin war, liegt der Schluss nahe, dass sie die Grundidee der Einhaltung bestimmter religiöser Regeln schon habitualisiert hatte und sich somit nicht von Grund auf neu an sie gewöhnen musste. Darüber hinaus lebte sie zum Zeitpunkt ihrer Konversion ein eher ruhiges, gesetztes, konservatives Leben, so dass sie durch den Wechsel zum Islam nicht viel an bisherigen Verhaltensweisen und Gewohnheiten aufgeben musste.

*Respondent 19* gab an, dass sich seine Wahrnehmung und sein Denken nach seiner Re-Konversion grundlegend verändert habe. Diese Veränderungen fanden jedoch prozesshaft statt; nach und nach begann er, zu beten und zu fasten sowie seinen Kontakt zu Frauen zu reduzieren. Gleichzeitig erweiterte er durch beständiges Lesen seine Islamkenntnisse und differenzierte sein Islamverständnis aus.

#### **5.4.1.4 Respondenten aus Frankreich**

*Respondentin 20* war zum Zeitpunkt des Interviews vor noch nicht allzu langer Zeit konvertiert und gab an, sich Zeit zu lassen, um sich erst einmal an die orthopraktischen Vorgaben des Islam zu gewöhnen. Ihre Regelobservanz wolle sie nach und nach steigern. Sie gab an, dass es ihr schwerfalle, die für die Erfüllung islamischer Rituale wie das Gebet und den Ramadan notwendige Disziplin aufzubringen. Erschwerend komme hinzu, dass die Rituale teilweise mit Erfordernissen etwa des Berufslebens kollidierten.

So sei es ihr nicht ohne weiteres möglich, auf ihrer Arbeitsstelle zu beten. Zum Zeitpunkt des Interviews betete sie zweimal täglich. Auch aß sie seit ihrer Konversion kein Schweinefleisch mehr. Für den kommenden Ramadan hatte sie sich vorgenommen, ihn einzuhalten. Auch bezüglich des Kopftuchs erwähnte sie, Schwierigkeiten zu haben. Weder könne sie sich dazu überwinden, es zu tragen, noch sei sie von der Pflicht dazu überzeugt. Zudem müsse sie große Selbstdisziplin aufbringen, um an ihrem Charakter zu arbeiten. Für sie sei es eine besondere Herausforderung, ihre Aggressivität Menschen gegenüber, von denen sie sich nicht gut behandelt fühle, unter Kontrolle zu halten.

Wenn sie Fragen zum Islam habe, wende sie sich an ihre muslimische Nachbarin oder eine ägyptische Facebook-Freundin. Die Moschee besuchte sie bisher noch nicht, da sie nicht alleine dort hingehen wolle. Sie wandte sich per Email an eine Moscheegemeinde, um Unterstützung etwa beim Erlernen des Gebets sowie ein Konversionszertifikat zu erbitten, doch sie habe noch keine Antwort erhalten. Sie habe vor, einen praktizierenden Muslim heiraten. Seine ethnische Herkunft spiele dabei keine Rolle.

Die Respondentin gab an, dass der Islam für sie ein Weg, eine Entscheidung sei. Dieser scheint für sie eher ein einsamer, von inneren Konflikten wie auch Friktionen mit der Außenwelt geprägter zu sein, auch wenn der Prozess des Einfindens in die Religion ihr „inneren Frieden“ verschaffe.

*Respondentin 21* beschrieb ihr erstes Gebet als ein sie tief berührendes Ereignis, das ihr ein „unglaubliches, wunderbares Gefühl“ von „Erfüllung, Frieden und Glück“ gab, welches sie seitdem nicht mehr in gleicher Intensität finden konnte. Sie wohnte zu diesem Zeitpunkt noch mit ihrer Mutter zusammen und führte es heimlich aus, wofür sie sich nachts im Badezimmer einschloss. Dazu wickelte sie einen Winterschal um den Kopf, da sie keine islamische Kleidung besaß. Sie beschrieb den Moment als „einmalig“ in ihrem Leben, in dem sie sich mit sich selbst im Reinen und bei sich selbst fühlte, auch wenn sie den Ritus des Gebetes aufgrund mangelnder Kenntnisse und Übung nicht korrekt ausführte.

Sie gab an, als frisch konvertierte Muslima „absolut gar nichts“ über ihre religiösen Pflichten gewusst zu haben; weder, dass es fünf Gebete am Tag gebe, noch, dass das Kopftuch Pflicht sei. Sie fing an, sich um sich herum kundig zu machen und geriet so ins salafistische Spektrum. Ihr Verständnis des Islam in der Phase nach der Konversion beschrieb sie in der Rückschau als „extremistisch“:

r: quand on rentre en religion, on arrive, on voit une euh... on se dit "j'ai envie de tout faire tout de suite." on veut savoir courir avant de savoir marcher. on se dit "je veux TOUT faire TOUT de suite, je vais porter le voile tout de suite, je vais apprendre le coran TOUT de suite, maintenant je vais aller m'inscrire à des cours d'arabe TOUT de suite, je vais apprendre l'arabe, je vais faire ci, je vais faire ça, je vais faire ça." (rires) vraiment on...

i: (rires) c'est beauCOUP!  
 r: on veut tout faire d'un coup. ah mais c'est VRAI! et je ne suis pas la seule hein, c'est vraiment le modèle du reconverti. on en rigole toutes, entre reconverties, on dit ouais l'autre euh... l'autre période c'est à l'abSURde quoi. (rires)<sup>112</sup>

Nachdem sie diese Phase überwunden hatte, befände sie sich nun „genau in der Mitte“. Wenn sich ihr Fragen zum Islam stellen würden, begäbe sie sich zu ihrer Klärung in Internetforen oder frage ihren Imam. Auch ihr marokkanisch-stämmiger Ehemann unterstütze sie. Er war im Alter von fünf Jahren nach Frankreich gekommen und war nicht praktizierend gewesen, obwohl seine Eltern sehr fromm gewesen seien. Die Respondentin führte dies darauf zurück, dass er sich durch das Leben in einem nichtmuslimischen Umfeld vom Islam entfremdet habe. Zum Zeitpunkt ihrer Konversion hätten sie sich schon gekannt, waren aber noch nicht verheiratet gewesen. Ihre Konversion „beeindruckte“ und „schockierte“ ihn nach Darstellung der Interviewpartnerin so sehr, dass er zum Nachdenken über sein Verhältnis zum Islam angeregt wurde und nach ihrer Heirat schließlich nach und nach zum Glauben zurückfand. Er ermutigte sie, wenn die Umsetzung bestimmter Normen ihr schwerfielen und „brachte“ sie dazu, das Kopftuch zu tragen, wofür sie ihm sehr dankbar sei. Ihr Zugang zum Islam war ein primär emotionaler und weniger kognitiv.

*Respondentin 22* fiel es zunächst schwer, ihren zuvor körperbetonten Kleidungsstil an die islamische Norm der diesbezüglichen Zurückhaltung anzupassen. Auch an das Kopftuch musste sie sich zunächst gewöhnen. Zum Zeitpunkt des Interviews hatte sie sich gut in den Islam eingefunden und seine Normen verinnerlicht. Sie heiratete einen Franko-Engländer, der Konvertit und Arbeitskollege ihres ebenfalls konvertierten Cousins war.

---

<sup>112</sup> „r: wenn man einer Religion beitrifft, kommt an, sieht man, äh... man sagt sich „ich habe Lust alles sofort zu machen“, man will laufen bevor man gehen kann. „man sagt sich, ich will alles sofort machen, ich will sofort das kopftuch tragen, ich will sofort den koran kennen, ich werde mich jetzt für arabischkurse einschreiben, ich werde arabisch lernen, ich werde dies machen, ich werde jenes machen (lacht). (...)“

i: (lacht) das ist viel!

r: man will alles auf einmal machen. aber es stimmt! ich bin nicht die einzige, äh, es ist wirklich das muster des rekonvertierten. Wir lachen alle darüber unter rekonvertierten, wir sagen ja die andere, äh... die andere Zeit war wirklich absurd. (lacht)“

Sie lernten sich über einen Verein für Konvertiten zum Islam kennen, dessen Vorsitzender ihr Ehemann ist.

*Respondent 23* war eine Woche vor dem Interview konvertiert und befand sich in einer Phase der intensiven Auseinandersetzung mit seiner neuen Religion, vor allem in theologischer Hinsicht. Neben dem Ziel, den Islam tiefer zu ergründen, hatte er den Wunsch, bald die muslimische Frau zu heiraten, wegen der er begonnen hatte, sich für den Islam zu interessieren. Sein Zugang zum Islam war unter dem noch sehr frischen Eindruck des für ihn bewegenden Erlebnisses seiner Konversion und der Verliebtheit gegenüber seiner muslimischen Bekannten geprägt von Emotion.

*Respondentin 24* beschrieb ihr Verhältnis zum Islam als einen Jihad, den sie als täglichen Kampf für ihren Glauben verstand. Die Beziehung eines gläubigen Muslims zu seiner Religion sei ähnlich einer Liebesbeziehung: Wenn man sich nicht um sie bemühe, stürbe die Flamme der Liebe zu Gott. Die täglichen Anstrengungen manifestierten sich laut der Interviewpartnerin in vielen kleinen Dingen des Alltags in Bezug sowohl auf die religiöse Praxis als auch auf die beständige Wissenserweiterung. Nachdem der Gläubige dies in seinen Alltag integriert habe, würde sich vieles „automatisch“ vollziehen, doch dürfe man in seinen Bemühungen nicht nachlassen, da sonst die Gefahr bestünde, wieder vom Glauben abzufallen.

Der Islam umfasse für sie sämtliche Lebensbereiche und verpflichte sie in erster Linie zu Großzügigkeit und Respekt sowohl sich selbst als auch anderen gegenüber. Ihre Religion helfe ihr dabei, gelassen und zuversichtlich in die Zukunft zu schauen und Schwierigkeiten, die ihr im Leben begegnen, als Prüfungen anzusehen. Der Islam zeichne ihr ihren Weg vor, sie müsse ihm einfach nur folgen: „On va tout droit, on avance euh on suit la lumière et puis voilà.“<sup>113</sup>

Die Interviewpartnerin hatte in den ersten Jahren nach ihrer Konversion bis zu ihrem Umzug in eine Universitätsstadt keinen Kontakt zu anderen Muslimen. Daher fiel es ihr schwer, die orthopraktischen Vorgaben ihrer Religion umzusetzen. Da ihr die praktische Anleitung fehlte, musste sie sich das Gebet mit Hilfe von Büchern selbst beibringen, wobei sie Schwierigkeiten hatte, es korrekt zu rekonstruieren. Auch den Ramadan

---

<sup>113</sup> „Man geht geradeaus, man schreitet vorwärts, äh, man folgt dem Licht und fertig.“



einzuhalten war ohne die Unterstützung durch Glaubensgeschwister eine große Herausforderung für sie. Als sie an die Universität kam, lernte sie praktizierende Muslime kennen und hatte besseren Zugang zu islambezogener Literatur. Besonders gerne las sie Bücher über den Islam von französischen Autoren, da diese eine „andere“, westlich geprägte Perspektive auf den Islam einnehmen und ihr so eine leichtere Herangehensweise ermöglichten. Auch im Zuge ihres Studiums der Kunstgeschichte beschäftigte sie sich mit dem Islam.

Ihr Wandel sei einfach, leicht und ohne Druck verlaufen, doch anfangs fühlte sie sich überwältigt von den Anforderungen:

(...) quand on voit le chemin à parcourir, on se dit "MON DIEU! TANT de choses à faire, TANT d'efforts, TANT de changements! tant de combATS à mener aussi contre euh... contre soi-même, contre sa famille, contre la SOCIETE!" ça peut faire peur.<sup>114</sup>

Als sie sich jedoch auf den Weg gemacht hatte und sich entschied, ihn in Etappen zu gehen, vereinfachte er sich. Sie hatte den Eindruck, immer, wenn sich Probleme auftraten, von Gott Hilfestellung erhalten zu haben. Beispielsweise drohte ihr ihre Mutter, dass sie sie aus dem Haus werfen würde, wenn sie beginnen würde, das Kopftuch zu tragen. Als sie es jedoch anlegte, akzeptierte sie dies.

Auch ihr selbst erschloss sich der Sinn des Kopftuches anfangs nicht; sie verspürte eine Abneigung ihm gegenüber und war sich sicher, es niemals anzulegen. Dies rechtfertigte sie mit der Legitimität unterschiedlicher Intensitäten der Glaubenspraxis:

c'est le degré de pratique qui sont différentes. c'est comme une musulmane qui ne va pas porter le hijab, elle se sent aussi très musulMANe et (...) après ce n'est pas NOUS qui jugeons.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> (...) wenn man man den Weg sieht, der zurückzulegen ist, sagt man sich "Mein Gott! So viele Dinge, die zu tun sind, so viele Bemühungen, so viele Veränderungen! So viele Kämpfe auszutragen gegen äh... gegen sich selbst, gegen seine Familie, gegen die Gesellschaft!

<sup>115</sup> „Der Unterschied zeigt sich, in der mehr oder weniger Intensität der Art und Weise des Auslebens. Eine Muslima zum Beispiel, die den hijab nicht tragen wird, wird sich auch sehr muslimisch fühlen und (...) dann haben wir nicht darüber zu urteilen.“

Nachdem sie sich länger mittels der Lektüre entsprechender Bücher mit dem Thema auseinandergesetzt hatte, änderte sie ihre Meinung. Infolge entwickelte sie das Bedürfnis, sich zu bedecken.

Anfangs stellte die aus dem Nichtverstehen hervorgehende kognitive Dissonanz ein großes Problem für sie dar:

(...)le fait de trouver une faille euh dans sa religion, après ça remet tout en... en question. on se dit ben si l'islam n'est pas si parfait, si la religion de dieu n'est pas si parfaite parce que ça je le comprends pas et ça je l'accepte pas, le RESTE, est-ce que ça a lieu d'être? donc c'est vrai que c'est un gros problème quand on commence et qu'on... on débute.<sup>116</sup>

In Konsequenz fragte sie sich hin und wieder, ob sie das Richtige tue und ob die vielen Opfer und Anstrengungen sich auszahlen würden; diese Unsicherheit sei jedoch nur vorübergehend gewesen. Sie war inzwischen der Meinung, im Islam alles verstanden zu haben und traf daher keine Unterscheidung zwischen Gegebenheiten, die sie verstehe bzw. nicht verstehe, sondern zwischen Gegebenheiten, die sie leichter bzw. schwerer akzeptieren könne. Wenn man sich den Kontext bestimmter koranischer Aussagen anschau, seien die jeweiligen zunächst problematisch erscheinenden Themen logisch ‚entschärfbar‘. Beispielsweise diene die Steinigung der Abschreckung. Dies sei in der Funktion vergleichbar mit derjenigen, die heutzutage der Todesstrafe zukäme. Auch das Konzept der Polygamie sei für sie nachvollziehbar und akzeptabel, wenn sie unter Einhalten der diesbezüglichen islamischen Regeln vollzogen würde. Sie selbst würde einer polygamen Ehe allerdings nicht zustimmen.

Das Erfassung dieser ihr anfangs unverständlich erscheinenden Dinge, zu denen sie auch die islamischen Anstandsregeln zählte, erarbeitete sie sich nach und nach über die Jahre im Austausch mit anderen Muslimen. So konnte sie sich immer weiter für den Islam öffnen. Wenn sie trotz aller Bemühungen etwas nicht verstünde, behelfe sie sich mit dem

---

<sup>116</sup> „(...) die Tatsache, eine Schwachstelle äh in seiner Religion zu finden, das stellt alles ...in Frage. Man sagt sich also, wenn der Islam nicht so perfekt ist, wenn die Religion Gottes nicht so perfekt ist, weil ich dieses nicht verstehe und jenes nicht akzeptiere, darf der Rest dann sein? Also, es ist wahr, dass es ein großes Problem ist, wenn man anfängt und wenn man... beginnt...“

Grundsatz, dass Gott den Dingen einen Sinn gegeben habe, den zu erschließen das menschliche Denk- und Vorstellungsvermögen eventuell nicht ausreiche.

Ihren Ehemann, einen Franzosen marokkanischer Abstammung, lernte sie über ein marokkanisches Internetforum kennen, welches sie aufgrund ihres Interesses für marokkanische Kultur und Kunst frequentierte. Beide waren auf der Suche nach einem den Islam ernsthaft praktizierenden Ehepartner und heirateten schnell nach einer kurzen Phase des Kennenlernens. Ihrer Auffassung nach sei die Rolle der Ehepartner, sich gegenseitig zu unterstützen und zu motivieren, falls das Praktizieren zwischenzeitlich schwerfallen sollte. Die Basis ihrer Ehe und ihrer Identität bieten sowohl französische Werte und französische Kultur, als auch der Islam.

*Respondentin 25* betrachtete ihren Weg im Islam als einen ganz individuellen, so wie der Weg eines jeden Muslims ein individueller sei:

(...) il faut lire le coran comme s'il était écrit pour son propre cas, pour soi, tout seul quoi.<sup>117</sup>

In den zwei Jahren, die sie bisher schon Mitglied in ihrem Sufi-Orden war, habe sie bereits eine weite Distanz auf diesem Weg der individuellen Interpretation des Islam zurückgelegt. Währenddessen hätten sich ihre Perspektiven und Ansichten sehr verändert. Den Sufismus verstehe sie als eine Kombination des Islam mit esoterischen Konzepten. Sie schätze besonders die „reinigende“ Wirkung des dhikr. Er sei für sie vor allem eine Methode, um den Verstand zu umgehen, was ihr sehr gut tue. Nach dem dhikr fühle sie sich euphorisch, voller Energie und „brüderlich mit der ganzen Welt verbunden“.

Anfangs hatte sie Bedenken, dass es sie überfordern würde, den Anforderungen der islamischen Orthopraxie nachzukommen. Wenn man nicht nur den obligatorischen Vorgaben – also den fünf Säulen des Islam – sondern auch den darüber hinausgehenden „Empfehlungen“ folgen wolle, sei dies sehr anspruchsvoll. Mittlerweile habe sie verstanden und zu schätzen gelernt, dass orthopraktische Vorgaben das Leben ordnen und ihm einen Rhythmus gäben.

---

<sup>117</sup> „(...) man muss den Koran so lesen, als sei er für einen selbst geschrieben worden, für einen ganz allein also.“

Auch ihren Glauben an Gott zu erhalten und zu erweitern sei eine große Herausforderung für sie, da sie aufgrund ihrer atheistischen Erziehung oft von Zweifeln bezüglich der Existenz eines Gottes geplagt würde. Da sich der Glaube nicht von einem auf den nächsten Tag festige, stelle sie sich bisweilen die Frage, ob sie auf dem richtigen Weg sei. Nach dem donnerstäglichen dhikr oder einer Zeit der spirituellen Einkehr auf Zypern, wohin sie sich von Zeit zu Zeit zu ihrem Scheich zurückziehe, würden diese Zweifel jedoch nachlassen. Um sich den Islam weiter zu erschließen, nähme sie an Vorträgen teil und befrage den spirituellen Leiter ihrer tariqa. Um ihre Gedanken zu ordnen und zu verarbeiten, schreibe sie darüber hinaus kleine Texte.

Manches im Islam erschließe sich einer westlichen Frau nicht ohne Weiteres und sei teilweise noch immer ein Problem für sie, zum Beispiel das Kopftuch. Gleichzeitig seien bestimmte koranische Vorgaben interpretationsabhängig und könnten mit einem „Blick von außen“, wie er Konvertiten zum Islam zumindest in der Phase ihrer ersten Auseinandersetzung mit der Religion inhärent sei, „anders“ erfasst und konzeptualisiert werden. Sie verstehe gerade die für sie problematischen Inhalte des Koran als Denkipulse.

Bezüglich des Kopftuches kam sie beispielsweise für sich persönlich zu dem Schluss, es mit einem Ort und einer Praxis zu verbinden, nämlich mit dem Zusammentreffen mit anderen Gläubigen in ihrer tariqa und dem Gebet. Gegen das Tragen des Kopftuches in der Öffentlichkeit spräche für sie, dass dies nicht mit französischen Normen konformgehe und das soziale Miteinander negativ beeinträchtige, das es laut dem Islam weiterzuentwickeln gelte. Die Gesetze und Gewohnheiten eines Landes seien zu respektieren. Das Tragen des Kopftuchs war für sie somit fall- und kontextabhängig. Ähnliches gälte für die Steinigung. Sobald sie den hinter dieser Maßnahme stehenden Sinn durchdrungen haben werde, sei sie zuversichtlich, dass der „Schock“ dem Verständnis weichen werde. Diese Position nähme sie gegenüber allen anderen koranischen Aussagen ein, die für sie problematisch seien.

*Respondentin 26* gab an, dass Muslim zu sein für sie ob der Umstellungen, die sie in Konsequenz in ihrem Alltag vornehmen müsste, um islamischen Normen gerecht zu werden, ein großer Schock war. Zunächst nahm sie diese Regelvorgaben nicht ernst und

änderte nichts an ihrem Verhalten. So aß sie, nachdem sie die šhahāda gesprochen hatte, weiterhin Schweinefleisch und hielt Ausschau nach attraktiven Männern.

Mittlerweile hatte sie sich die Diskrepanz zwischen ihrem Verhalten und islamischer Normvorgaben bewusst gemacht und wollte sich ihnen anpassen. Um ihre Hingabe und ihr Engagement zu steigern, wollte sie die šhahāda erneut sprechen und dies als Anlass und Wendepunkt nutzen, ihren Alltag islamkonform zu gestalten. In der Rückschau konnte sie ihr bisheriges Verhalten rational gut in ihren Konversionsprozess integrieren, indem sie anführte, dass der ersten Generation von Muslimen in der Entstehungsphase des Islam die islamisch korrekten Verhaltensweisen ebenfalls nach und nach nahegebracht wurden, wie etwa das Alkoholverbot:

for example muslims were allowed to DRINK and eat PORK but then he changed that (...). then he was saying you cannot drink when you go when you go to the mosque or you pray, you cannot drink, you're going to be drunk. and then at a certain time he came back and he said, okay, you can't drink at all. you know it's progressive. (...) because it's shocking but you do it progressively and you understand BETTER.

Der nächste Schritt, den sie sich vornahm, war, die korrekte Ausführung des Gebets zu erlernen und es in der Moschee zu vollziehen sowie den Ramadan einzuhalten, was eine große Herausforderung für sie sein würde.

Das Kopftuch wollte sie allerdings außerhalb des Gebets nicht anlegen, da dies für sie ein riesiger Schritt sei, zu dem sie noch nicht bereit wäre und es aller Voraussicht nach auch niemals sein würde. Dabei sei sie sich darüber bewusst, dass das Anlegen des Kopftuches für sie als Muslima eine religiöse Pflicht darstelle. Die hieraus resultierende kognitive Dissonanz reduzierte sie dadurch, dass sie die ethisch-moralische Dimension und Intention betonte, die ihrem Muslimsein zugrunde liege. Diese sei aus ihrer Sicht höherwertig im Vergleich zur orthopraktischen Dimension. Sozialen Druck von Seiten anderer Muslime, beispielsweise in der Moschee, verspüre sie nicht und würde sich andernfalls auch gegen ihn verwahren. Ihr zukünftiger Ehemann dürfe kein muslimischer Extremist sein und sie nicht zu Dingen zwingen wollen, die sie nicht machen wolle. Sie sollten ähnliche Einstellungen vertreten.

*Respondent 27* vollzog seine Reorientierung nach seiner Konversion in engem Austausch mit seiner muslimischen Freundin. Diese hatte er in der „latenten Phase“ seines Experimentierens mit dem Islam über Facebook kennen gelernt. Ein halbes Jahr später wurden sie ein Paar. Zu diesem Zeitpunkt hatte er bereits die šhahāda ausgesprochen und betrachtete sich rückblickend daher seitdem als Muslim, auch wenn er noch nicht praktizierte. Seine Freundin praktizierte zu der Zeit ebenfalls nicht und begann erst mit seinem Interesse für den Islam, ihrer Religion mehr Beachtung zu schenken. Er brachte ihr das Beten bei und nahm während des ersten Gebets ihres Lebens die Rolle des Vorbeters ein. Die Freundin, die während des Interviews anwesend war, betonte, dass sie nicht angefangen habe zu beten, weil er betete, sondern weil sie dies wollte und dass beide ihre ganz eigene Islampraxis verfolgten. Beide stellten ihre Beziehung zueinander als gleichberechtigte Partner auf Augenhöhe dar, die sie sich in Bezug auf ihre Religion zwar austauschen und inspirieren, aber nicht unter Druck setzen würden.

### **5.5 Ergebnisse aus der Analyse der Einstellungen, Identitätsausdeutungen und Relevanzen vor, während und nach der Konversion – Kurzzusammenfassung**

Die präkonversionellen Einstellungen meiner Respondenten reichte von einem positiven Blick auf den Islam über eine neutrale-desinteressierte Position bis zu einer ablehnend-negativen Haltung. Letztere war meist geprägt durch negative Stereotype, die sich auf Terrorismus, die Rolle der Frau, und einer als fremdartig, unverständlich, übertrieben und / oder abgeschottet wahrgenommenen Religionsgemeinschaft bezogen. Dort, wo es positive Bezüge gab, war die Person meist über muslimische Freunde oder einen muslimischen Ehepartner mit dem Islam in Berührung gekommen.

Die meisten Befragten gaben an, zumindest über basales Wissen über den Islam zu verfügen. Es gab hier jedoch nur wenige Bezüge zu ihrer eigenen Lebenswelt. Bezüge fanden dort wo vorhanden auf der diskursiven bzw. auf der Wahrnehmungsebene einer von außen auf den Islam blickenden Person statt.

Das in Betracht ziehen eines möglichen Übertritts zum Islam entstand in allen Fällen aus einem Interesse, aus verschiedenen Gründen mehr über die Religion zu erfahren. Je mehr einer Konversion als tatsächliche Option emergierte, desto intensiver wurde die Auseinandersetzung mit dem Islam, und desto mehr hatte diese Auswirkungen auf das eigene Selbstverständniss.

Alle Respondenten hatten Bedenken in Bezug auf eine Konversion. So sorgten sie sich um die Reaktion ihres sozialen Umfelds und um ihre Akzeptanz in der muslimischen Community. Alle der weiblichen Respondentinnen waren besorgt um ihre Rechte als Frau, und machten sich viele Gedanken um das (Nicht-)Anlegen des Kopftuchs.

Vor dem Hintergrund der stark negativen Darstellung der Rolle der Frauen im Islam in Deutschland, England und Frankreich war die Einordnung dieses Themas vor allem für die weiblichen Respondenten von hoher Relevanz. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, wie ernst die zukünftige Bindung an den Islam genommen wurde, und hat Konsequenzen auch für das zukünftige Selbstverständnis und Verhalten als Muslim: Wenn ein Übertritt erfolgt, wird beabsichtigt, den an den Gläubigen gestellten Forderungen gerecht zu werden. Angestrebt wird eine möglichst umfassende Normerfüllung jenseits eines „cherry picking“ (Respondentin 17).

Die Befragten arbeiteten sich in der Regel sehr intensiv an ihren Besorgnissen ab, bevor sie sich zur Konversion entschlossen. Die ‚Option Islam‘ wurde aber auch in Bezug auf das, was sie generell, und in Vergleich mit anderen religiösen Angeboten, zu bieten hat, in einem meist monate-, wenn nicht sogar jahrelangen, Prozess tiefgehend untersucht.

Aus den Fallpräsentationen geht hervor, dass fast alle Respondenten sich vor ihrer Entscheidung zur Konversion zum Islam sehr intensiv und lange mit den Inhalten und Normen der Religion sowie der Ergründung der Statthaftigkeit verschiedener Vorurteile gegenüber dem Islam auseinandersetzten. Dies hatte den Zweck, als problematisch empfundene Aspekte vor dem Vollzug eines so ernsten Schrittes möglichst auszuräumen bzw. potentielle ‚Deal Breaker‘ zu identifizieren; die Konvertiten in spe wollten wissen, worauf sie sich ‚einlassen‘ und nicht ‚die Katze im Sack kaufen‘. Auftretende kognitive Dissonanzen in Bezug auf die Entscheidung zur Konversion, die ebenfalls bei fast allen Respondenten auftraten, wurden dadurch zwar nicht in allen Fällen und in allen Bezügen aufgelöst, aber doch hinreichend bearbeitet, um sich für den Schritt zur Konversion entscheiden zu können.

Unter den genannten Konversionsgründen finden sich der Vorzug einer Religion, die zugleich eine umfassende Lebensart darstellt und ein rationales, kohärentes, ganzheitliches Sinnsystem bildet und mit dem Leben in einer westlichen Gesellschaft kompatibel ist; die Logik der islamischen Dogmen, gerade auch im Vergleich mit dem Christentum; emotionales Hingezogensein zum Islam und emotionale Stärkung durch die

Religion; die Gemeinschaft und der Zusammenhalt unter Muslimen; Werte wie Menschlichkeit und die Betonung sozialer Prinzipien sowie die beabsichtigte Heirat eines Muslims bzw. einer Muslima. Auf spiritueller Suche verorteten sich vor dem Beginn ihres Interesses für den Islam nur fünf der von mir befragten Personen.

Auch nach der Konversion wurde der Weg *im* Islam in selbstreflexiver Auseinandersetzung mit sich selbst, dem eigenen Umfeld, und dem Islam weitergegangen. Ein Fokus lag auf dem möglichst tiefen und umfassenden Erarbeiten dessen, was die neue Religion von ihnen verlangt, und wie sie dies in ihren individuellen Kontexten umsetzen können. Die – mehr oder weniger umfassende – Anpassung an islamische Normvorgaben forderte von den Neumuslimen besonders viel Energie und Anstrengung. Hier stellten speziell die orthopraktischen Anforderungen (etwa das fünf Mal tägliche Gebet oder das Fasten) oftmals eine Herausforderung dar.

Weiterhin waren die Befragten in der Regel sehr bemüht, weiteres Wissen über den Islam zu erlangen, hinter koranischen Suren stehenden Sinn zu verstehen, und das Gelernte kritisch zu reflektieren und an ihren Lebensalltag und den gesellschaftlichen Kontext, in dem sie sich befanden, zurückzubinden. Auf diese Weise erfolgte eine Integration alter und neuer Relevanzen in die neuausgerichtete, postkonversionelle Identität des jeweiligen Individuums.

Von verschiedenen Formen der Ausbildung und Ausdifferenzierung von Identitäten handelt das folgende Kapitel. Zusammen mit den konversionstheoretischen Überlegungen von Finke und Stark bilden sie das theoretische Grundgerüst zur Analyse von Konversionen zum reflexiven Islam im Unterschied zur Alternation zu einer jugendkulturellen Ausprägung zum Salafismus.



## 6 Identitätstheorie

Aus soziologischer Perspektive ist jede Form von ‚Wirklichkeit‘ und somit auch Identität nichts a priori Vorhandenes. Es handelt sich bei Wirklichkeit um individuell Erlebtes, das in seinem Wesen und Bedeutungszuweisungen stets sozial konstruiert ist (vgl. Berger & Luckmann 1969). Die Grundlegung der Identität eines Individuums vollzieht sich durch seine primäre Sozialisation, während der es in die es umgebende Gesellschaft und Kultur<sup>118</sup> hineinwächst. Die Identität verfestigt sich während seiner sekundären Sozialisation, in der das Individuum sein Norm- und Regelbewusstsein weiter ausdifferenziert und so spezifische (Sozial)kompetenzen erlangt, mittels derer es selbstverantwortlich handlungsfähig wird (vgl. Puckert & Scherr 2006, 266).

Die Identitätsentwicklung verläuft also prozessual als Reaktion auf Veränderungen in der unmittelbaren sozialen Umgebung des Individuums. Sie wird somit beständig weiterkonstruiert bzw. rejustiert und erreicht bis zum Tod ihres Trägers niemals einen Endpunkt in ihrer Fortentwicklung. Dem Soziologen Manuel Castells zufolge wird das von der sozialen Umgebung zur Verfügung gestellte Identitätskonstruktionsmaterial auf zwei verschiedenen Ebenen aufgearbeitet und (re)organisiert, und zwar auf der individuellen und der kollektiven Ebene (vgl. Castells 2004, 7).

### 6.1 Individuelle selbstreflexive Identität

Eine wesentliche Eigenschaft der Konstituierung von Identität auf der individuellen Ebene ist nach Castells ihre Internalisierung durch das jeweilige Individuum. Basierend auf den seiner verinnerlichten Identität inhärenten Relevanzsetzungen nimmt das Individuum seine persönliche Sinnableitung und -zuweisung bezüglich seiner selbst und der Welt außerhalb seines Ich vor. Sie bildet für das Individuum den Rahmen, innerhalb dessen es seine Erfahrungen und Eindrücke kontextualisiert und konzeptualisiert<sup>119</sup>. Da soziale Umwelt und individuelle Identitätsbildung sich in ihrer Konstruktion gegenseitig beeinflussen, stellt die individuelle Identität sowohl Quelle als auch Empfänger gemeinschaftlicher Sinngebung dar (vgl. Castells 2004, 6-7). Der Sinnzuweisung kommt zentrale Bedeutung bei sozialen Interaktionen und somit für die Konstitution von

---

<sup>118</sup> Kultur wird hier verstanden als ein „System der Entwicklung von Bedeutung durch die Zuweisung von Sinn“ (Junge 2006, 18) in einem bestimmten zeitlichen und geographischen Raum.

<sup>119</sup> Siehe auch das Methodenkapitel in der vorliegenden Arbeit, das auf die soziale und individuelle Konstruiertheit von Erleben, Handeln und Kommunikation Bezug nimmt, sowie die Erläuterungen zu Konversionsnarrativen.

Gesellschaft zu, da sie ein handlungsleitendes Motiv der sozialen Handlungen eines Individuums oder einer Gruppe darstellt (vgl. Castells 2004, 378).

Das Konzept der individuellen Identität ist dabei vom Konzept der sozialen Rolle abzugrenzen. Eine soziale Rolle wird über „ein Bündel normativer Verhaltenserwartungen“ (Peuckert 2006b, 242) konstruiert, die von einer oder mehreren Bezugsgruppen, die dem Individuum gegenüber in der Regel über bestimmte Sanktionsmöglichkeiten verfügen, an das Individuum aufgrund seiner sozialen Position herangetragen werden (vgl. ebd.). Die individuelle Identität einer Person kann sich mit einer seiner sozialen Rollen überschneiden, sie bezieht sich aber stärker auf ihre persönlichen Merkmale als eine soziale Rolle, da Identität einen durch Individuation konstruierten Tiefencharakter besitzt und somit individualistischer und weniger oberflächlich angelegt ist als eine soziale Rolle. Manuel Castells fasst prägnant zusammen: „(...) identities organize the meaning, while roles organize the functions“ (Castells 2004, 7).

Der Soziologe Anthony Giddens betont in seinem Identitätskonzept das bewusste, reflexive Element der Identitätsbildung eines Individuums, indem er Selbstidentität als „*the self as reflexively understood by the person in terms of her/his biography*“ definiert (Giddens 1991, 53, Kursivsetzung im Original). Gemeint ist damit die aktive Interpretation der eigenen Biografie als „reflexively organized endeavor“ (ebd., 5). Diese Biografiearbeit besteht in individuellen Bemühungen zur Erhaltung eines kohärenten, kontinuierlich neue Erfahrungen verarbeitenden biographischen Narrativs vor dem Hintergrund der und in Auseinandersetzung mit den in postmodernen Gesellschaften<sup>120</sup> so zahlreichen Optionsmöglichkeiten zur Gestaltung und Führung des eigenen Lebens (vgl. ebd.). Das Ich wird so zum Gegenstand eines auf sich selbst bezogenen reflexiven Projekts eines sich seiner selbst in hohem Maße bewussten Individuums (vgl. ebd., 32). Es kann so sich und anderen prinzipiell in jeder gelebten Situation sowohl konkret als auch abstrakt Rechenschaft über Ziel und Zweck seines Handelns ablegen (vgl. ebd., 35). Giddens Konzept der reflexiven Selbstidentität ist somit hoch kognitiv angelegt und impliziert ein auf rationalen Überlegungen basierendes Handeln des Individuums.

---

<sup>120</sup> Postmoderne Gesellschaften sind gekennzeichnet von Prozessen immer weiter zunehmender Differenzierung, Individualisierung, Enttraditionalisierung, Pluralisierung und Entvergemeinschaftung. So wird das Individuum „zum Baumeister seines eigenen Selbst“ (Eickelpasch & Redemacher 2004, 7) und muss sich den Sinn und somit die Bezugspunkte seines Lebens selbst konstruieren.

Die reflexive Konstruktion der individuellen Identität ist im Kontext postmoderner Gesellschaften dabei großen Herausforderungen ausgesetzt. Die Vermischung des Lokalen und des Globalen, also die Verhaftetheit des Individuums in seinem aktuellen kulturellen Bezugskontext bei gleichzeitiger Penetration durch alternative Relevanz- und Sinnsysteme, führt zu einem Anstieg der Anzahl verschiedener Auswahloptionen für die individuelle Lebensplanung und -führung. Dies hat zwei Seiten: Zum einen erschließen sich dem Individuum neue Möglichkeiten, die ihm vormals nicht offenstanden. Gleichzeitig wächst aber auch der Zwang, unter ihnen wählen zu müssen und sich schließlich – zumindest dort, wo verschiedene Optionen einander ausschließen – für eine zu entscheiden, und sei es auch nur zeitweise (vgl. Castells 2004, 5). Entscheidet sich das Individuum für ein alternatives Relevanz-/Sinnsystem, besteht eine weitere Herausforderung darin, dieses auf seinen aktuellen Kontext zu übertragen.

Zu Recht weist der Soziologe Zygmunt Bauman darauf hin, dass die sich neu eröffnenden Möglichkeitsspielräume nicht nur positive Implikationen haben, sondern den Menschen auch unter erheblichen Entscheidungs- und Rechtfertigungsdruck setzen können (vgl. Junge 2006, 22).<sup>121</sup>

## **6.2 Kollektive soziale Identität**

Vor allem vor diesem Hintergrund bieten kollektive Identitäten für das Individuum eine wichtige Hilfestellung zur reflexiven oder affektiven Selbstverortung, da Menschen bei ihrer Selbstorientierung typischerweise auf sozio-historisch ‚gültige‘, also innerhalb einer kollektiven Identität geteilten Deutungsschemata und Handlungskonzepte zurückgreifen (vgl. Eberle & Hitzler 2010, 116).

Kollektive soziale Identitäten stellen von den sich ihr zugehörig fühlenden Individuen geteilte Inhalte und Symbole dar, auf die sie ihre individuelle Identität rückbeziehen und mittels derer sie sich von anderen abgrenzen, die diese Inhalte und Symbolik tatsächlich oder unterstellt nicht teilen. Nach Castells setzt sich kollektive Identität aus für die sie konstruierende oder weiterentwickelnde Gruppe zugänglichen Material zusammen. Diese besteht unter anderem aus geschichtlichen, geografischen, biologischen und religiösen Parametern sowie solchen der kollektiven Erinnerung und von Machtapparaten. Die für

---

<sup>121</sup> Castells merkt hierzu an, dass für die meisten Menschen auf der Welt die Trennung des Globalen vom Lokalen jedoch weiterhin besteht und sie größtenteils vom Lokalen geprägt sind, so dass individuelle Identitätsfindung nicht für jeden Menschen ein reflexives Projekt darstellt (vgl. Castells 2003, 379) – sie stellt gewissermaßen ein Luxusgut dar.

die kollektive Identität relevanten Parameter dieses Materials werden den Bedürfnissen der Gruppe entsprechend zueinander in Bezug gesetzt und so neu situiert. Dabei ordnen die sozialen Akteure, die die kollektive Identität hervorbringen, dem Material und der kollektiven Identität bestimmte Symbole zu. Über diese Symbole wird der Inhalt der kollektiven Identität an ihre (potentiellen) Konsumenten kommuniziert (vgl. Castells, 2004, 7).

Jedes ‚Ich‘ ist also in ein ‚Wir‘ eingebettet; die individuelle Perspektive ist dabei je nach dem Ausprägungsgrad der Individualität ihres Trägers mehr oder weniger stark beeinflusst von seinen Bezugsgruppen. Der Soziologe Norbert Elias definiert Individualität in erster Linie als eine Eigentümlichkeit der *psychischen* Funktionen eines Individuums, dessen Gestaltungsqualität in der Selbststeuerungsmacht in Bezug zu anderen Menschen und Dingen liegt (vgl. Elias 2001, 87, 93). Um als Individuum selbstbestimmt an sozialen Interaktionen teilhaben zu können, ohne sich komplett unter die an einen herangetragenen Rollenerwartungen subsumieren zu lassen, bedarf es im Verständnis des Soziologen Erving Goffman einer starken Ich-Identität, die aus einer gelungenen Ausbalancierung der personalen Identität<sup>122</sup> des Ich als Individuum und der sozialen Identität resultiert (vgl. Peuckert 2006, 24).

Goffman konzeptualisiert die soziale Identität eines Individuums in zwei Ausprägungen: Die virtuelle soziale Identität und die aktuelle soziale Identität. Die virtuelle soziale Identität beinhaltet unbewusste Zuschreibungen an eine Person aufgrund von Antizipationen, die auf der affektiven Zuordnung der Person zu einer oder mehreren bereits vorhandenen, gesellschaftlich konstruierten Kategorien basieren. Diese Zuordnung wird von Markern ausgelöst, die die entsprechende Person an sich trägt und die Goffman mit Stigmata bezeichnet (vgl. Goffman 1979, 12).

An diese Einordnung knüpfen sich normative Erwartungen hinsichtlich der Eigenschaften, Werthaltungen und des Verhaltens der stigmatisierten Person, also eine Stereotypisierung an, die in Vorurteile mündet. Von dieser antizipierten virtualen Identität unterscheidet sich die aktuelle Identität, die die tatsächlichen Kategorien und Attribute des Individuums fasst (vgl. Goffman 1979, 12). Die virtuelle soziale Identität und die aktuelle soziale Identität können übereinstimmen, müssen es aber nicht (vgl. ebd.).

---

<sup>122</sup> Personale Identität konstituiert sich nach Goffman aus der Einzigartigkeit und der Individualität eines Menschen, mittels derer er durch andere Menschen von allen anderen Menschen auf der Welt unterschieden werden kann (vgl. Goffman 1979, 73-74).

Virtuale soziale Identitäten erleichtern die „Routine sozialen Verkehrs“ (Goffman 2003, 10) im Alltag, also den Umgang mit anderen Individuen aufgrund ihrer antizipierten sozialen Identität. Die Funktion der Vergabe eines Stigmas und die sukzessive Kategorisierung ist, Komplexität zu reduzieren und Informationsmangel zu kompensieren (vgl. Goffman 2003, 10).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung wird ersichtlich, dass die Konstruktion von Identitäten stets innerhalb des prägenden Einflusses eines Gefüges von Interaktionsbeziehungen zwischen verschiedenen sozialen Akteuren stattfindet. Bezogen auf kollektive Identitäten unterscheidet Castells dabei zwischen drei verschiedenen Formen, die sich in Genese und Zweck voneinander unterscheiden: Die legitimierende Identität, die Widerstandsidentität und die Projektidentität.

Die *legitimierende Identität* wird von den existierenden Institutionen und den in ihrem Umfeld agierenden Akteuren ausgehend von ihrer Übereinstimmung in der Akzeptanz der grundlegenden Normen, Praktiken, Narrative und Symbole der herrschenden Verhältnisse reproduziert. Sie dient so dem Systemerhalt.

Die *Widerstandsidentität* führt aufgrund substantieller Kritik bzw. Ablehnung bestimmter dominierender Prinzipien zur Herausbildung von auf Grundlage bestimmter Identitätsmerkmale gegenüber der Mehrheitsgesellschaft klar abgegrenzten Communities. Ihre Träger sind meist aufgrund essentialistischer Mutmaßungen stigmatisierte und marginalisierte soziale Akteure, die sich nicht (mehr) durch die etablierten Institutionen und die sie legitimierende Identität repräsentiert fühlen (vgl. Castells 2004, 7).

Nach Goffman bezieht sich der Begriff Stigma auf eine stark diskreditierende Zuschreibung (vgl. Goffman 1979, 13) aufgrund körperlicher, charakterlicher oder phylogenetischer<sup>123</sup> Abweichung von dem, was allgemein als ‚normal‘ angesehen wird (vgl. ebd., 14-15). Das Resultat ist eine „*situation of the individual who is disqualified from full social acceptance*“ (Goffman 1979, 9). Je nachdem, ob das Stigma eines Individuums für andere offenkundig erkennbar ist oder nicht, ist das Stigma entweder potentiell oder tatsächlich diskreditierend (vgl. ebd., 14) und wirkt sich in Folge unterschiedlich stark auf die personale Identität aus.

---

<sup>123</sup> Unter diesen – aus der Biologie stammenden und sich auf die Merkmale einer Spezies beziehenden – Begriff fasst Goffman „Rasse, Nation und Religion“ (Goffman 2003, 13).

Wie bereits beschrieben, ist ein Stigma abhängig von der antizipierten sozialen Identität einer Person und in Folge kontextbedingt. Ein Stigma konstituiert sich über die Abweichung von dem, was die stigmatisierende Gruppe als Norm setzt; es ist eine Funktion der Relation zwischen ‚uns‘ und ‚den anderen‘ und bestätigt ‚uns‘ so als ‚normal‘, während es ‚die anderen‘ einer Fremdkategorie zuordnet.<sup>124</sup> Das Stigma an sich ist dabei noch nicht diskreditierend. Erst aufgrund einer negativen Wertung des Stigmas kommt es zu einer Devaluation der stigmatisierten Gruppe bzw. des stigmatisierten Individuums. In Folge der Abwertung wird ihm nicht auf gleicher Augenhöhe begegnet und die Akzeptanz als gleichwertiger Interaktionspartner verweigert (vgl. ebd., 153).

Stigmatisierten Individuen stehen zwei defensive, eine offensive und eine aggressive Möglichkeit zur Verfügung, mit ihrer Stigmatisierung umzugehen. Entweder sie versuchen, ihr Stigma zu verstecken bzw. es zu verändern, um es so zu ‚korrigieren‘ und die Stigmatisierung abzuschwächen; oder sie setzen bei der negativen Perspektive der Stigmatisierenden bezüglich der Stigmatisierten an und bemühen sich, dieser entgegenzuwirken und es so zu entkräften; oder sie akzeptieren und übernehmen bzw. Bekräftigen die Zuschreibung des negativen Stigmas und reproduzieren so die Grenzziehung. Diese „*exclusion of the excluded by the excluded*“ (Castells 2004, 9; Kursivsetzung im Original) ist ein charakteristisches Merkmal kollektiver Widerstandsidentitäten. Sie erzeugen auf diese Weise höhere Gruppenkohärenz, die ihre Handlungs- und Wirkmächtigkeit erweitert. So transferieren bzw. steigern sie ihre Marginalisierung in Souveränitätszuwachs (ebd.).

Eine *Projektidentität* entsteht, wenn soziale Akteure ihre gesellschaftliche Positionierung mittels der Konstruktion einer neuen Identität redefinieren. Damit einher geht die Infragestellung bestimmter Inhalte und / oder Symbole vorhandener hegemonialer Strukturen mit dem Ziel der Transformation der Gesellschaft und ihrer normativen Grundlagen.

Wie bereits in den bisherigen Ausführungen der vorliegenden Arbeit im Kontext der Auseinandersetzung mit Aspekten der Identitätsbildung bei der Analyse von Interviews und in der Auseinandersetzung mit theoretischen Modellen religiöser Konversion

---

<sup>124</sup> Da jeder Mensch in seinen Eigenschaften einzigartig ist, ist im Prinzip Jeder stigmatisiert – aber je nach Stigma in unterschiedlicher Stärke und in unterschiedlichem Ausmaß (vgl. Goffman 1979, 164). Welches Stigma eine stark diskreditierende Wirkung entfaltet, ist abhängig von seiner Gewichtung durch die jeweilige stigmatisierende Gruppe.

thematisiert wurde, und im Kapitel zu Identitätstheorie verstärkt zum Ausdruck kam, ist jegliche Form von Identität – ob auf Gesellschaften, Gruppen oder Individuen bezogen, sozial konstruiert. Identitäten erlauben es Gesellschaften, Gruppen und Individuen, sich zu orientieren, und Sinnzuweisungen vorzunehmen. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, wie die jeweiligen Identitäten zustande kommen: reflektiert oder affektiv – auf der kognitiven oder auf der emotiven Ebene.

Wie sich im Rahmen meiner Forschungen zeigte, lassen sich dieser Unterschied und die daraus hervorgehenden analytischen Kategorien sehr gut für eine Unterscheidung der beiden Kategorien nutzbar machen, die ich aus meinen Erkenntnissen ableitete: den Konvertiten zum ‚reflexiven Islam‘ und denjenigen Personen, die zu einer Form des jugendkulturellen Salafismus alternieren. Um dies darzulegen, wird im Folgekapitel das Phänomen des jugendkulturellen Salafismus beschrieben und eingegrenzt. Daran schließen sich im letzten Kapitel meine Schlussfolgerungen aus der Analyse des Phänomens des jugendkulturellen Salafismus und von Konversionen zum reflexiven Islam an.

## **7 Das Phänomen des jugendkulturellen Salafismus**

Wie in der vorliegenden Arbeit bereits verschiedentlich angeführt, zeichnete sich in der letzten Phase der Forschung im Rahmen meiner Dissertation ab, dass ein Vergleich der Charakteristika der von mir interviewten Respondenten mit Personen, die sich von einer salafistischen Lesart des Islam angezogen fühlen, interessante Ergebnisse erbringen könnte. Da sich die Bearbeitungszeit für meine Dissertation dem Ende zuneigte, konnte ich keine weitere Feldphase anschließen, um Interviews in salafistisch geprägten Milieus zu führen. Daher beschränkte ich mich im Wesentlichen auf die Analyse der zum damaligen Zeitpunkt (2011 bis Anfang 2014) noch recht überschaubaren Literatur und Praxisberichte zu dem Thema, sowie auf das Führen von Interviews mit Milieuexperten. In der Zeit zwischen der Abgabe meiner Doktorarbeit im Frühjahr 2014 und der Publikation dieser Arbeit erschienen zahlreiche Forschungsarbeiten zum Salafismus in Deutschland. Um die in diesen Arbeiten generierten Erkenntnisse zumindest in ihren Grundzügen mit aufzunehmen, habe ich einen Teil dieser bis ins Jahr 2018 veröffentlichten Arbeiten für die veröffentlichte Fassung der vorliegenden Studie ausgewertet. Dabei hat sich gezeigt, dass die Kernaussagen der bis zur Abgabe meiner Arbeit vorliegenden Literatur und Praxisberichte in den später erschienenen Forschungsarbeiten weiteres Gewicht erhielten.

Die vorliegende Arbeit fokussiert nicht auf das Phänomen des Salafismus, sondern nutzt es zur Schärfung der von mir konzeptualisierten und in Teil 4 beschriebenen Kategorie der „Konvertiten zum reflexiven Islam“. Aus diesem Grund liegt der Schwerpunkt dieses Kapitels auf dem deutschen Kontext – eine ländervergleichende Analyse hätte den Rahmen meiner Arbeit gesprengt.

Allgemein ist festzuhalten, dass ein klares Verständnis des als Salafismus“ bezeichneten Phänomens nicht existiert. Dies resultiert in begrifflichen und inhaltlichen Schieflagen bei der Bewertung des Phänomens (vgl. Nedza 2014, 80).

Um eine Einordnung des Phänomens zu erleichtern, gebe ich daher im Folgenden ein paar grundlegende Differenzierungen zur Begrifflichkeit wieder. Daran schließt sich eine Abhandlung zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen dem klassischen und dem zeitgenössischen Salafismus an. Dies ist notwendig, um die grundlegenden Charakteristika des Phänomens verstehen zu können. Danach werfe ich ein Schlaglicht



auf seine Ausprägung in Deutschland, und erkläre, warum es sich vor allem um ein jugendkulturelles Phänomen zu handeln scheint.

## **7.1 Zur Begrifflichkeit**

Beim zeitgenössischen Salafismus handelt es sich um eine heterogene, fragmentierte und widersprüchliche Bewegung innerhalb des sunnitischen Islam, die in verschiedenen Weltregionen Fuß gefasst haben (vgl. Meijer 2009, 3, 8-9). Sie sind von diversen Strömungen gekennzeichnet, die sich in vielen verschiedenen Ausprägungen materialisieren. Daher ist eine ihnen allen in ihrer Diversität gerecht werdende Definition nur schwer zu formulieren (vgl. Fouad & Said 2014, 28-29; Haykel 2009, 33; Horst 2013, 14-16; Wiedl 2012, 11).

Dies spiegelt sich auch darin wieder, dass neben dem Begriff „Salafismus“, der sich im öffentlichen und akademischen Diskurs in Deutschland durchgesetzt hat, eine Reihe weiterer Bezeichnungen wie „Neofundamentalismus“, „radikaler Islam“, „politischer Salafismus“, „ultra-orthodoxer Islam“, „Neo-Wahhabismus“, „Neo-Salafismus“ oder „Neo-Salafiyya“ verwendet werden. Dabei besteht auch über den konkreten Inhalt dieser Begriffe kein Konsens.

Von den mit diesen Begriffen belegten Strömungen in Deutschland zurechenbaren Personen selbst wird der Begriff ‚Salafist‘ als Eigenbezeichnung meist nicht angewandt, da er durch den öffentlichen Diskurs äußerst negativ konnotiert ist. Zusätzlich zur Abgrenzung von dieser askriptiven Bezeichnung lehnen diese Personen es in der Regel auch ab, als eine spezifische Gruppe innerhalb des Islam angesehen zu werden. Ihrer antipluralistischen Religionsauffassung folgend gibt es nur den ‚einen wahren Islam‘, als dessen einzig legitime Repräsentanten sie sich ausgeben (vgl. Roy 2006, 229-230).

## **7.2 Klassische Salafiyya und gegenwärtige Ausprägungen des Salafismus – Gemeinsamkeiten und Unterschiede**

Die historischen Wurzeln der unterschiedlichen salafistischen Bewegungen gehen zurück auf den Religionsgelehrten Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taimīya (1263-1328), der auch den Wahhabismus entscheidend prägte. Die Auseinandersetzung sunnitischer muslimischer Gelehrter mit den Folgen der Kolonialisierung der muslimischen Welt durch westliche Mächte im späten neunzehnten Jahrhundert verlieh der Ausdifferenzierung der klassischen Salafiyya neuen Schwung (vgl. Ceylan & Kiefer 2013, 57-61).

Ihren Anfang nahm die Konzeptualisierung der klassischen Salafiyya mit den Überlegungen Jamāl al-Din al-Afghānī (1839–1897) und Muhammad ‘Abduhs (1849–1905). Diese verstanden die Salafiyya als Erneuerungsbewegung<sup>125</sup> und beeinflussten mit ihren Ideen zahlreiche muslimische Denker (vgl. Heine 2001, 88-98; Pargeter 2008, 7; Wiedl 2008, 61). Al-Afghānī kam in seiner Analyse der Misere der muslimischen Welt zu dem Schluss, dass der Koran seine ihm ursprünglich zuge dachte Bedeutung als feste Basis des Islam durch die immer weiter ausufernden Gelehrtendispute, die seiner Wahrnehmung nach schließlich zu einem scholastischen Selbstzweck wurden, verloren habe. Dies sowie die weit verbreitete Ausübung des Islam als Volksreligion<sup>126</sup> habe dazu geführt, dass die angeblich vorher vorhandene geistige und politische Einheit der islamischen Welt geschwächt worden sei.

Mit der Wiederherstellung dieser Einheit mittels der theologischen Reinigung des Glaubens könne sich die islamische Welt wieder in die Lage versetzen, sich gegen die Kolonisten wehren<sup>127</sup> (vgl. Heine 2000, 30-32; ders. 2001, 90-92). Al-Afghānī und ‘Abduh betonten dabei in Abgrenzung vom Volksislam und der zu ihrer Zeit ebenfalls weit verbreiteten islamischen Mystik die Vernunft als ein zentrales Mittel zum

---

<sup>125</sup> Wie der Islamwissenschaftler Peter Heine anmerkt, werden al-Afghānī und ‘Abduh in der westlichen Literatur oft als ‚Modernisten‘ bezeichnet. Dies führe zu Unschärfe in der Betrachtung des Phänomens durch die Gleichsetzung der Begriffe ‚Reform‘ und ‚Moderne‘ und evoziere teilweise unpassende Assoziationen und Missverständnisse (vgl. Heine 2002, 97). Heine bevorzugt daher den Terminus ‚Reformer‘ (vgl. ders. 2000, 36). Dieser Begriff soll die Bemühungen um eine Reformation muslimischer Gesellschaften nach dem Vorbild der muslimischen Urgemeinde zu Zeiten des Propheten Muhammad zum Ausdruck bringen. Die Islamwissenschaftlerin Nina Wiedl differenziert innerhalb der Salafiyya zwischen einem modernistischen, reformistischen Zweig, dem sie al-Afghānī und ‘Abduh zuordnet, und einem „fundamentalistischerem, traditionalistischerem Zweig“ (Wiedl 2008, 61). Diesem gehörte beispielsweise Raschīd Ridā (1865–1935) an (vgl. ebd.), der den Gründer der Muslimbruderschaft, Hassan Al-Bannā, stark beeinflusste (vgl. Pargeter 2008, 7). Der zeitgenössische Salafismus ist stark von saudi-arabischen Gelehrten der Wahhabiyya beeinflusst worden, an denen sich die meisten Salafisten orientieren. Wahhabiyya und Salafiyya haben unterschiedliche Genealogien, doch die Inhalte ihrer Lehren sind weitgehend identisch. Auch in ihrer Rhetorik, Symbolik und in ihren theologischen Bezugsquellen ähneln sie sich sehr (vgl. Ceylan & Kiefer 2013, 84).

<sup>126</sup> Der Volksislam enthält synkretistische Elemente, die oft lokal oder regional geprägt sind (vgl. Heine 2007, 259) und ist daher mit salafistischen Lehren nicht vereinbar.

<sup>127</sup> Diese Haltung schloss die selektive Akzeptanz und Nachahmung bestimmter westlicher Modelle, Konzepte und Institutionen, zum Beispiel im Bereich der Technologie, der Naturwissenschaften und der Bildung, nicht aus (vgl. Haykel 2009, 46; Heine 2000, 30; Krämer 2005, 284-285; Meijer 2009, 7). Ziel war die „Reformulierung“ (Esposito 1995, 55-56) der islamischen Doktrin als Antwort auf die Herausforderungen durch ‚den Westen‘ (vgl. ebd.). In Europa wurden diese Ideen mit dem Begriff Panislamismus belegt. Er war in seiner Wirkung auf die damalige westliche Öffentlichkeit mit dem heute aktuellen Begriff des Fundamentalismus vergleichbar (vgl. Heine 2000, 32).

Erschließen des Koran (vgl. ders. 2001, 93-97)<sup>128</sup> und der Emanzipation der muslimischen Welt aus ihrer Stagnation (vgl. Mandaville 2007, 46).

In diesem Zusammenhang kritisierten Denker wie al-Afghānī und ‘Abduh das Schließen der Tore des *‘ijtihād*<sup>129</sup> durch muslimische Gelehrte im 9. Jahrhundert, das die Weiterentwicklung islamischer Rechtsnormen mittels Analogieschlüssen zu den Aussagen des Korans und der *aḥādīth*<sup>130</sup> beendete (vgl. Wielandt 2005, 770).

Die Frage nach der Bewertung des Einsatzes menschlicher Logik zur Exegese des Korans und der *sunna* stellt eine zentrale Bruchstelle zwischen klassischen und zeitgenössischen Salafisten dar (vgl. Wiktorowicz 2006, 210). Während die klassische Salafiyya den Einsatz menschlicher Vernunft als von zentraler Wichtigkeit für die konkrete lebenspraktische Umsetzung koranischer Anweisungen erachtete, lehnen Angehörige des zeitgenössischen Salafismus mit ihrem statischen Religionsverständnis dies kategorisch ab.

Dies gründet auf der Ansicht, dass Menschen aufgrund ihrer Begierden und Neigungen notwendigerweise voreingenommen sind und der ‚Reinheit‘ ihrer Absichten und Schlussfolgerungen somit nicht vertraut werden kann. Die Bezeichnung sowohl der frühen Theoretiker des Salafismus als auch der zeitgenössischen Strömungen als Salafisten bzw. Salafiyya führt so teilweise zu Verwirrung, da fälschlicherweise Kontinuität hinsichtlich dieses Sachverhalts angenommen wird (vgl. Mandaville 2007, 247-248; Wiktorowicz 2006, 210-212).<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Ein weiterer Vorwurf al-Afghānīs und ‘Abduhs war, dass es in der Vergangenheit allzu oft als ausreichend galt, ein Territorium durch die Eroberung und Einsetzung muslimischer Herrscher in das *dar al-islam* (Gebiet des Islam) einzugliedern (vgl. Clarke 2004, 161) und daher nicht genug Wert auf die Vermittlung islamischer Glaubensinhalte gelegt wurde, die dem salafistischen ‚Reinheitsgebot‘ Stand halten würden (vgl. Wiedl 2008, 61).

<sup>129</sup> *‘Ijtihād* ist ein islamischer Rechtsbegriff und bezeichnet das eigenständige Schlussfolgern. Sein Gegenpol ist *taqlīd* (Nachahmung) (vgl. Esposito 2003, 440-441).

<sup>130</sup> Die *aḥādīth* (Sing. *ḥadīth*) bezeichnen die Berichte über Aussprüche und Taten des Propheten Muhammad sowie anderer früher Muslime. Sie werden als verbindliche Quelle der göttlichen Offenbarung angesehen. Je nach der von der Reliabilität der Überlieferungskette (*isnād*) abhängigen Glaubwürdigkeit der einzelnen ḥadīth wird nach starken und schwachen ahadīth unterschieden (vgl. Esposito 2003, 340-342). Da der Koran nur begrenzte biografische und historische Informationen über das Leben und Wirken des Propheten sowie seiner Gefährten bereithält, werden die aḥādīth neben dem Koran als zweite Quelle der Orientierung im Islam herangezogen (vgl. Ceylan & Kiefer 2013, 42).

<sup>131</sup> Der Bruch geht so weit, dass ‘Abduh und die in seiner Tradition stehenden Gelehrten von manchen Teilen der Neo-Salafiyya als Abweichler bezeichnet werden. Dies erstreckt sich bis hin zu dem Vorwurf, sie seien als britische Agenten tätig gewesen mit dem Auftrag, die Reinheit des Islam mittels dem von ihnen propagierten Rationalismus auszuhöhlen (vgl. Wiktorowicz 2006, 236).

Ungeachtet dessen sowie der Diversität des salafistischen Spektrums weltweit, dessen lokale Ausprägungen stets im jeweiligen Kontext zu betrachten sind<sup>132</sup>, rezipieren die verschiedenen salafistischen Strömungen überwiegend dieselben Vordenker und teilen dieselben Grundüberzeugungen. Diese bauen auf der Annahme auf, dass die islamische Religion zu Lebzeiten der „rechtschaffenen Altvorderen“ (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*)<sup>133</sup> ‚authentisch‘ und ‚rein‘ gewesen sei, da die damaligen Muslime den Islam vom Propheten selbst gelehrt bekommen hatten (vgl. Sarhan 2012, 523-524; Wiktorowicz 2006, 209, 218).

Um sich dem damaligen Zustand der angeblichen Authentizität und Reinheit wieder anzunähern, propagieren Salafisten die Umsetzung einer „rückwärtsgewandte[n] Utopie“ (Heine 2001, 98), der in ihrer Rigidität bezüglich der unbedingten Ausrichtung an der idealisierten islamischen Frühgemeinde ein gewisser Radikalismus innewohnt. Jede noch so kleine Abweichung kommt diesem Verständnis nach der Gotteslästerung gleich (vgl. ebd.).

Daher imitieren Salafisten in erster Linie den Propheten Muhammad, der nach muslimischem Verständnis durch sein Beispiel die konkrete Umsetzung der abstrakten Werte und Regeln der göttlichen Offenbarung demonstrierte, in allen Lebensbereichen so akribisch wie nur möglich. Dies spiegelt sich auch in ihrem äußeren Erscheinungsbild wider<sup>134</sup> (vgl. Sarhan 2012, 523-524; Wiktorowicz 2006, 209, 214, 218).<sup>135</sup> Dies geht einher mit einer Reduktion der sunna des Propheten auf diejenigen aḥādīth, die sie als

---

<sup>132</sup> Horst erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass große Teile salafitischer Ideologie in den Golfstaaten als Mainstream angesehen werden (vgl. Horst 2013, 3).

<sup>133</sup> Zu den *salaf aṣ-ṣāliḥ* zählen der Prophet Muhammad und seine Gefährten (*ṣaḥāba*), ihre Schüler (*tābi'ūn*) und die Schüler der Schüler (*tabi'i ad-tabi'n*). Mit dem Tod des sunnitischen Rechtsgelehrten Aḥmad ibn Ḥanbal im Jahr 855 endet die Epoche der *salaf aṣ-ṣāliḥ* (vgl. Sarhan 2012, 523).

<sup>134</sup> Daher sind Salafisten meist an ihren Kinnbärten und knöchellangen Gewändern erkennbar. Zum Zähneputzen bevorzugen sie statt Zahnbürste und Zahnpasta ein Stöckchen des Arakbaumes (vgl. Steinberg 2012, 2). Zu dieser Selbstzuordnung mittels der Stilisierung bestimmter an ihren Körpern inszenierter Symbole treten charakteristische soziale und religiöse Gepflogenheiten sowie bestimmte Ausdrucksformen und -inhalte (vgl. Haykel 2009, 35). Entgegen ihres dekulturnierten Selbstverständnisses verbinden Salafisten dabei normative Dimensionen der sunna, welche Glaubensinhalte und -praxis betreffen, mit kulturellen und traditionellen Dimensionen, die auf persönliche Vorlieben Muhammads zurückgehen (vgl. Ceylan & Kiefer 2013, 43).

<sup>135</sup> Aufgrund ihres frommen Lebenswandels kommt den rechtschaffenen Altvorderen nach der Vorstellung gläubiger sunnitischer Muslime eine Vorbildfunktion zu (vgl. Ceylan & Kiefer 2013, 42-44; Sarhan 2012, 524). Ein Unterschied zwischen ihnen und Salafisten liegt darin, dass letztere sich ihrem Anspruch nach ausschließlich auf Quellen aus der Zeit der *salaf aṣ-ṣāliḥ* beziehen. Mandaville bezeichnet den Salafismus aus diesem Grund als Methode (*manhaj*) des Zugangs zu Textquellen und spezifischen Anwendung religiöser Grundsätze auf die eigene Lebensführung (vgl. Mandaville 2007, 245-246).

authentisch ansehen (vgl. Roy 2006, 240). Die möglichst detailgenaue Rekonstruktion des gelebten Glaubens der salaf aṣ-ṣāliḥ anhand dieser ausgewählten aḥādīth stellt ein weiteres Charakteristikum des Salafismus dar<sup>136</sup> (vgl. ebd., 261-262; Steinberg 2012, 2). Dabei agieren zeitgenössische Salafisten im Unterschied zu Vertretern der klassischen Salafiyya so, als sei die Bedeutung der Quelltexte offenkundig. Sie propagiert daher „strikte Imitation und reine Befolgung ohne Reflexion und Einbettung der islamischen Botschaft in den jeweiligen historischen Kontext. Nicht am Geist, sondern am Wort der Botschaft wird festgehalten.“ (Ceylan & Kiefer 2013, 78).

Die zentrale Rolle spielt das Bekenntnis zum *tauḥīd* – der Betonung der Einheit und Einzigartigkeit Gottes – von dem weitere zentrale Dogmen abgeleitet werden, wie zum Beispiel das Verbot der Vielgötterei (*širk*). Der Salafismus verbindet als Kernstück seiner Glaubenslehre (*‘aqīdah*) das Konzept des tauḥīd – welches einen der wichtigsten Grundsätze der Religion des Islam darstellt – mit dem der Vielgötterei, indem er postuliert, dass jede Handlung, die nicht in der Absicht verrichtet werde, dem einen Gott zu dienen, *širk* sei.

So verstehen Salafisten von Menschen geschaffene Organe des demokratischen politischen Systems wie Legislative, Judikative und Exekutive als institutionalisierte Formen des *širk*, die es daher abzulehnen gilt. Andernfalls macht man sich nach salafistischem Verständnis der Häresie schuldig, da die Akzeptanz solcher Institutionen mit der „Suspendierung Gottes absoluter Souveränität“ (Sarhan 2012, 525) einhergehe. Nach salafistischem Verständnis ist *širk* durch seine Verletzung des Prinzips des tauḥīd gleichbedeutend mit der Abwendung vom Islam und führt damit in die Hölle (vgl. Wiktorowicz 2006, 208-209).

Hier wird deutlich, dass das salafistische Verständnis des tauḥīd über die reine Glaubensdimension hinausgeht und im Zusammenhang mit dem konkreten Verhalten des individuellen Muslims konzeptualisiert wird. So wird jedwede Handlung, die im Einklang mit einer salafistischen Auffassung der sharia vorgenommen wird, als Akt der Unterwerfung unter Gott angesehen. Im Umkehrschluss ist jedes hiervon abweichende Verhalten als Verstoß gegen Gott und das Bekenntnis zu seiner Einheit und Einzigartigkeit zu werten (vgl. Horst 2013, 16).

---

<sup>136</sup> Auch in diesem Punkt besteht ein Unterschied zur klassischen Salafiyya, welche die aḥādīth im Gegensatz zur modernen Salafiyya nicht literalistisch auffasste (vgl. Haykel 2009, 46).

Vor diesem Hintergrund ist die Kompromisslosigkeit im Befolgen der nach salafistischer Auffassung vorgegebenen islamischen Gebote und Verbote zu verstehen, welche ungeachtet möglicher Konsequenzen für das Individuum und das gesellschaftliche Zusammenleben zu befolgen sind (vgl. Steinberg 2005, 21). Nach salafistischer Anschauung gibt es keine Grauzonen in der Beurteilung ihres orthopraktischen und dogmatischen Verständnisses, sondern nur zwei sich feindlich gegenüberstehende Sphären: Islamkonform und nicht-islamkonform (vgl. Wiktorowicz 2006, 218).<sup>137</sup>

Auch spezifische Charaktereigenschaften eines Individuums müssen hinsichtlich ihrer Islamkonformität normiert werden; die „Selbstentfaltung des Individuums tritt gegenüber seiner Funktionalisierung als Vollstrecker des Willens Gottes zurück“ (Sarhan 2012, 526). Salafisten lehnen darüber hinaus jede als Reaktion auf veränderte gesellschaftliche und politische Bedingungen erfolgte Neuauslegung von Koran und sunna kategorisch als *bid‘a* ab<sup>138</sup> (vgl. ebd., 524).

Nach salafistischer Vorstellung stellt auch das Mischen von islamischen Glaubenssätzen und islamischer Orthopraxie mit lokalen Traditionen und kulturellen Praktiken eine unzulässige synkretistische Neuerung dar, die den Islam verunreinigt (vgl. Roy 2006, 134; Wiktorowicz 2006, 210). Daher ist die Entkopplung von Islam und Kultur ein zentrales Anliegen von Salafisten. Diese Dekulturalisierung macht ihre Islaminterpretation von regionalen und traditionellen Strukturen unabhängig und befördert sowohl die Individualisierung des Islam wie die Deterritorialisierung und in Folge die

---

<sup>137</sup> Obschon Salafisten diese Sphären als klar voneinander getrennt und in Folge deutlich voneinander abgrenzbar konstruieren, existieren de facto Schwierigkeiten bei ihrer Demarkierung. Diese resultieren aus der Kontext- und somit Interpretationsabhängigkeit derjenigen koranischen oder aus der sunna herangezogenen Vorgaben, deren Sinngehalt sich nicht ohne weitere Explikation auf heutige Gegebenheiten übertragen lässt; ein Umstand, den Salafisten negieren, um die andernfalls evident werdende kognitive Dissonanz (zu diesem Konzept siehe Festinger 1962) zwischen ihrem Postulat der Eindeutigkeit und der realiter bestehenden Notwendigkeit zur Auslegung der Quellen zu kontrollieren (vgl. Horst 2013: 157-158). Aus dieser Interpretationsnotwendigkeit gehen Konflikte bezüglich der Definition dessen hervor, welche Handlungen genau unter *širk*, *ṭāġūt* und *kufr* fallen. Verschärft wird dies durch das allen salafistischen Strömungen immanenten Konzepts von *al-walā’ wal-barā’a* (Loyalität und Lossagung), das Loyalität den ‚wahren Muslimen‘ gegenüber fordert und Lossagung von allem, was von dem eigenen Islamverständnis abweicht (vgl. Hummel 2009, 5).

<sup>138</sup> Auch hier verhalten sich Salafisten nicht kohärent. In Fällen, in denen ihnen bestimmte Neuerungen zupass kommen, deuten sie ihre Definition von *bid‘a* so um, dass ihnen hieraus kein Nachteil erwächst (vgl. Roy 2006, 181-182; 252). Gleichzeitig ignorieren sie – ebenfalls zum Zweck der Dissonanzreduktion und folgerichtig zu ihrem idealisierten Islambild – Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten unter den salaf. Dies steigert ihre Kompromisslosigkeit in ihrer Forderung nach einer Wiederherstellung des ‚authentischen‘ Islam (vgl. Steinberg 2005, 524).

Transnationalisierung sowie schließlich die globale Ausbreitung des Salafismus (vgl. Roy 2006: 253-272).

Wie schon festgestellt handelt es sich bei ‚dem‘ Salafismus nicht um eine homogene Bewegung. Wiktorowicz differenziert in seiner breit rezipierten Analyse zwischen puristischen, politischen und jihadistischen Salafisten.<sup>139</sup> Diese drei idealtypischen Kategorien unterscheiden sich in ihren Interpretationen der religiösen Quellen bezogen auf den aktuellen Kontext, die aus der „inherently subjective nature of applying religion to new issues and problems“ (Wiktorowicz 2006, 209) hervorgeht.<sup>140</sup> In Konsequenz unterscheiden sie sich in der Methode (*manhaj*) der Implementation ihrer Überzeugungen und ihren *da'wah*-Aktivitäten<sup>141</sup>. Plastisch deutlich wird dies anhand der Beziehung der jeweiligen Strömung zur politischen bzw. gesellschaftlichen Sphäre (vgl. Haykel 2009, 47; Wiktorowicz 2006, 209).

Die Puristen legen ein pietistisches Verhalten an den Tag und konzentrieren sich auf die Reform von Glauben und Gemeinschaft mittels der Reinigung der Religion, der

---

<sup>139</sup> Detailliert zu den drei Typen Wiktorowicz 2006 und Meijer 2009, 17-26. Horst, der diese Typologie als statisch kritisiert, fügt ihr eine dynamische Komponente hinzu. Zu diesem Zweck entwickelte er eine vierdimensionale Matrix (benannt mit „Matrix of Salafi Reasoning“), die die Rationale des Salafismus mit seinen Modi operandi kombiniert. Diese Matrix verfügt gegenüber der Wiktorowiczschen Klassifikation über den Vorteil, dass sie zur Analyse der Herangehens- und Verfahrensweisen salafitischer Akteure und Gruppen bezüglich einzelner Fragestellungen und Themenkomplexe angewandt werden kann (vgl. Horst 2013).

Der Politik- und Islamwissenschaftler Klaus Hummel weist darauf hin, dass die Strömungen keine in sich abgeschlossenen Blöcke darstellen, sondern sich ihrerseits wiederum weiter ausdifferenzieren (vgl. Hummel 2009, 6). Dantschke, Mansour, Müller und Serbest unterteilen die politische Salafiyya ihrerseits in drei Unterströmungen, abhängig von ihrem Verhältnis zur Gewaltlegitimation: eine missionarische Strömung, die sie als größte Gruppe ansehen und die Gewalt ablehnt; eine missionarische Strömung, die politische Gewalt legitimiert; und die jihadistische Strömung (vgl. Dantschke et al. 2011, 12-13).

<sup>140</sup> Dabei sind die Interpretationen von der Auswahl des für als relevant erachteten ahādīth abhängig: „Applying the prophetic model to the contemporary period is a process that necessitates reasoning by analogy (*qiyas*). Reasoning by analogy, in turn, includes not only knowledge about the hadith, but also an interpretation of the context to which a scholar seeks to apply the immutable sources of Islam. Which hadith a scholar selects as relevant is entirely dependent on how he or she interprets a contemporary issue and thus the proper analogy. If, for example, a scholar believes that the current context is analogous to the Meccan period, a time when the Muslims comprised a small minority in a society still dominated by disbelievers, he will likely argue that the focus of Islamic activism should be peaceful propagation because this is what the Prophet Muhammad emphasized during the first half of his mission. However, if the scholar reasons that today is better compared to the Medinan period after the *hijra* (migration) when the Prophet established the first Islamic state, implemented the *hudood* (Islamic penal code), and waged jihad of the sword, conclusions about Islamic activism will likely include more militant measures“ (Wiktorowicz 2006, 215).

Auf der mekkanischen bzw. medinensischen Gründung der Argumentationslinie baut Horst die modi operandi seiner Matrix of Salafi Reasoning auf (vgl. Horst 2013, 82-93).

<sup>141</sup> *Da'wah* bezeichnet den Ruf zum Islam und umfasst sowohl Missionierungsbemühungen gegenüber Nichtmuslimen als auch Bestrebungen, Muslime zu einem gottgefällige(re)n Leben zu führen (vgl. Esposito 2003, 238).

Individuen und der Gemeinschaft von ‚unislamischen‘ Elementen (*tazkiyya*)<sup>142</sup> sowie der Erziehung des Einzelnen und der Gemeinschaft (*tarbiya*) zum gottgefälligen Verhalten mittels *da'wah*<sup>143</sup>. Dem zugrunde liegt – wie bei der klassischen Salafiyya – die Auffassung, dass der Islam nur erstarken kann, wenn die Muslime zunächst zu den wahren Lehren des Islam zurückgebracht werden, wie sie der Salafismus für sich in Anspruch nimmt<sup>144</sup> (vgl. Haykel 2009, 49). Der gereinigte Islam soll bei mittel- bis längerfristiger Perspektive durch starke Missionierungstätigkeit einer Graswurzelbewegung verbreitet werden (vgl. Fuchs 2011/12, 13; Roy 2006, 241). Auch wenn sich die Puristen als unpolitische Avantgarde verstehen, die die Gemeinschaft über das Individuum reformieren wollen und politischen Aktivismus ablehnen, tangiert ihre Auffassung vom Islam in ihrer radikalen Ganzheitlichkeit de facto die gesellschaftspolitische Sphäre (vgl. Ceylan & Kiefer 2013, 85).

Im Unterschied zu den Puristen positionieren sich die politischen Salafisten<sup>145</sup> zu aktuellen politischen Themen und üben offene Kritik an bestehenden Gesellschafts- und Herrschaftsformen (vgl. Fuchs 2011/12, 14). Nach ihrer Vorstellung sind nur diejenigen Regierungen legitim, die Gottes Gebote – so wie sie diese verstehen – als höchste Instanz ansehen und in ihrem Handeln umsetzen (vgl. Haykel 2009, 50). Eine aktive Teilnahme an politischen Prozessen schließt der Großteil der politischen Salafisten wie schon erwähnt prinzipiell aus (vgl. Ceylan & Kiefer 2013, 86).

Kennzeichnend für jihadistische Salafisten ist, dass sie Gewalt sowohl befürworten als perspektivisch auch einsetzen würden. Die Übergänge zwischen politischen und

---

<sup>142</sup> Dazu zählt auch die Ablehnung westlicher Terminologie, die als linguistische Repräsentation und Transportvehikel eines mit dem Islam konkurrierenden Deutungsschemas angesehen wird (vgl. Wiktorowicz 2006, 219). Postuliert wird „intellektuelle Autarkie“ (Roy 2006, 244).

<sup>143</sup> Als ihr Vordenker gilt der albanisch-syrische Gelehrte Nāṣir 'd-Dīn al-Albānī (1914–1999); die bedeutsamste puristische Organisation ist die in den frühen 1920er Jahren in Nordindien gegründete Predigerbewegung *Tablighī Jamā'at* (vgl. Steinberg 2012, 2-3). Die offiziell anerkannten Gelehrten in Saudi-Arabien, die die herrschende Elite stützen, gehören ebenfalls zur puristischen Strömung (vgl. Haykel 2009, 49; Sarhan 2012, 526).

<sup>144</sup> Puristen sind dabei keine Pazifisten, sondern sehen sich als den von ihnen anerkannten Autoritäten verpflichtet, ohne deren Befehl sie sich nicht an gewalttätigen Auseinandersetzungen beteiligen würden (vgl. Haykel 2009, 49). Die Unterlassung politischer Betätigung ist langfristig temporär ausgelegt und basiert auf der Überzeugung, dass eine Systemveränderung bottom-up über die Reform der Individuen erfolgen muss (vgl. Ceylan & Kiefer 2013, 85; Wiktorowicz 2006, 217).

<sup>145</sup> Der Kriminologe Peter Fuchs befindet den Begriff „politische Salafisten“ – die oft auch als Aktivisten bezeichnet werden (vgl. Haykel 2009, 48) – als irreführend, da er suggeriere, dass die so bezeichneten Akteure sich politischer Mittel zur Umsetzung ihrer Ziele bedienen. Dies sei nicht der Fall: Wie auch die Puristen würden sie aktive Partizipationsformen an der Gesellschaft ablehnen. Alternativ befürwortet Fuchs den Begriff „Mainstreamsalafismus“, da sich diese Strömung seines Erachtens zur zahlenmäßig Größten entwickelt habe (vgl. Fuchs 2011/12, 14).



jihadistischen Salafisten sind fließend. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Strömungen liegt in der Beurteilung der Legitimität und in letzter Konsequenz der aktiven Anwendung von Gewalt. Ein Teil der politischen Salafisten hält den bewaffneten Kampf gegen un- bzw. nichtislamische Regime in der islamischen Welt für legitim, schließt sich diesem aber nicht selbst aktiv an (vgl. Meijer 2009, 24-25).

Jede der drei Strömungen nimmt für sich in Anspruch, im Gegensatz zu den anderen Strömungen die einzig korrekte Methode der Implementation des Islam zu verfolgen (vgl. Wiktorowicz 2006, 216). Die Puristen werfen den politischen und den jihadistischen Salafisten vor, von ihrem Verlangen nach Veränderung getrieben westliche Politik- und Protestformen angenommen und sich damit vom wahren Islam entfernt zu haben. Die politischen Salafisten wiederum beschuldigen die Puristen, sich auf religiöse Detailfragen zu konzentrieren und dabei unmittelbar relevante Probleme aus Unfähigkeit, mit ihnen umzugehen, zu ignorieren (vgl. Wiktorowicz 2006, 219-225).

Insgesamt weist der Salafismus in der Diaspora Charakteristika einer Sozialen Bewegung auf, wie Horst unter Rückgriff auf die Theorie Sozialer Bewegungen der Soziologen Donatella Della Porta und Mario Diani (1999) expliziert: Eine soziale Bewegung gründet sich auf informelle Netzwerke, die Informationen, Expertise und materielle Ressourcen bereitstellt; in ihr und über sie materialisieren sich kollektive Identitäten und Wertsysteme; sie stehen in einem Werte- oder Interessenskonflikt mit anderen Akteuren; und sie bedienen sich einer Reihe von unterschiedlichen Aktionsformen, um ihre Ziele zu befördern (vgl. Horst 2013, 20-21).<sup>146</sup>

### **7.3 Salafismus in Deutschland – ein kursorischer Überblick**

In den 1990er Jahren begannen salafistische Strömungen, sich in Europa zu verbreiten, nachdem in den 1980er Jahren eine Reihe von oppositionellen salafistischen Gelehrten aus dem Nahen Osten hier ins Exil gegangen waren. So entstanden erste transnationale Gelehrtennetzwerke. Gleichzeitig unterstützte die saudi-arabische Regierung mittels der Vergabe von Stipendien und der Verbreitung religiöser Schriften die Ausbreitung wahhabitischen Lehren in Europa (vgl. Hummel & Malthaner 2012, 248).

---

<sup>146</sup> Horst fügt bezüglich der beiden letztgenannten Charakteristika einschränkend hinzu, dass sich eine erhebliche Anzahl von Salafisten aus dem öffentlichen Raum zurückzieht und keinen Konflikt mit ihrer Umwelt sucht (vgl. Horst 2013, 21).

In Deutschland verbreitete sich der Salafismus im Vergleich zu anderen europäischen Ländern mit zeitlicher Verzögerung (vgl. ebd., 248-249). Hier wie auch im übrigen Europa stellt der Salafismus eine heterogene Bewegung dar, der nur eine kleine Minderheit unter den Muslimen anspricht.

Vor allem der politische Salafismus ist hierzulande seit 2005 in stetigem Wachstum und fortlaufender Ausdifferenzierung begriffen. Ab dem Jahr 2008 wurde der eingangs genannte Konvertit Pierre Vogel in der Szene populär, der in der Wahrnehmung durch die Öffentlichkeit eine zeitlang gewissermaßen zum Gesicht des Salafismus wurde. Zusammen mit seinem Mentor, dem deutsch-palästinensischen Geschäftsmann Ibrahim Abou-Nagie, gründete er die inzwischen verbotene Gruppe „Die wahre Religion“ (DWR), die unter Abou-Nagies Führung die bereits erwähnten Koranverteilungsaktionen in deutschen Städten organisierte (vgl. Wiedl 2014, 417-418).

Der 1978 geborene Vogel war 2001 zum Islam konvertiert und studierte mittels eines Stipendiums an der Islamischen Universität in Mekka. Es gelang ihm eine Zeit lang, im gesamten Bundesgebiet hunderte Besucher zu seinen Veranstaltungen zu mobilisieren, in deren Verlauf es häufig zu Konversionen junger Deutscher kam. Im Jahr 2008 kam es aufgrund von Divergenzen bezüglich der Frage der Legitimität von Gewalt, in der Vogel eine zurückhaltendere Position vertrat, zu einem zeitweisen Bruch zwischen ihm und Abou-Nagie (vgl. Dantschke 2013b, 4-8; Horst 2013, 113, 121, 138; Wiedl 2012, 41-43, 52).

Der jihadistisch-salafistische Anteil der Szene ist seit 2006 sprunghaft angewachsen. Steinberg vermutet hier eine kausale Beziehung zu der Verbreitung deutschsprachigen jihadistischen Gedankenguts im Internet<sup>147</sup> (vgl. Steinberg 2013, 133-134). Seit dem Jahr 2002 stieg auch die Zahl junger Männer aus diesem Umfeld, die (teilweise mit ihren ganzen Familien) zum bewaffneten Kampf ins Ausland aufbrachen (vgl. Hummel & Malthaner 2012, 255). Dabei zog vor allem der 2011 ausgebrochene Bürgerkrieg in Syrien so genannte *Foreign Fighter* an.

Besonders drei Faktoren verhalfen dem Salafismus in Deutschland zum Aufschwung: Der deutschen Sprache mächtige und sowohl mit der deutschen Kultur als auch der Realität

---

<sup>147</sup> El Difraoui nennt das Internet die „Cyberbibliothek des Jihad“, die von Informationen zur Planung und Ausführung von Attentaten bis zu „gebrauchsfertige[n] pseudoreligiöse[n] Ideologien“ alles bereithält, was der zukünftige Jihadist an Unterrichtung braucht, um einen Terroranschlag zu begehen (vgl. El Difraoui 2012, 5-6).

der meist jugendlichen Zielgruppe vertraute Prediger; moderne Kommunikationstechniken, die die zu vermittelnden Inhalte zielgruppengerecht aufbereiten und transportieren können; und ein für die Angebote der Salafisten rezeptives Publikum (vgl. Dantschke 2013b; Wiedl 2014, 417-425).

Von Mitte der neunziger Jahre bis in die Anfänge der zweitausender Jahre waren die Moscheegemeinden in Deutschland mangels qualifizierten Personals aus dem Inland von ausländischen Imamen abhängig. Im salafistischen Milieu war dies nicht anders, und so blieb der Einfluss salafistischer Prediger auf arabischsprachige Muslime begrenzt.

Ab 2005 begannen charismatische, in Deutschland sozialisierte, deutschsprachige Prediger (unter ihnen auch Pierre Vogel), die die neuen Medien extensiv für ihre Zwecke einsetzen, sich von den ausländischen Imamen zu emanzipieren. Durch die Übersetzung salafistischer Literatur ins Deutsche wurde der entsprechende religiös-ideologische Fundus hiesigem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht. Der Wechsel zum Deutschen als Lingua franca des deutschen Salafismus ermöglichte gleichzeitig die Vernetzung der nach kulturell-ethnisch aufgegliederten salafistischen Gruppierungen (vgl. Dantschke 2013b, 4; Horst 2013, 98; Hummel 2009, 8-9; Hummel & Malthaner 2012, 249-250; Steinberg 2013, 128; Wiedl 2014, 417-425).

Allen Strömungen innerhalb des Spektrums war und ist gemeinsam, dass sie „deutlich gegen Demokratie und Rechtsstaat gerichtete Züge“ aufweisen (Farschid 2014, 188), die „pseudoreligiös camoufliertes extremistisches Gedankengut“ (ebd.) transportieren. Salafismus wird somit „in Teilen zu einer politischen Ideologie, deren Kernideen ihn zur radikalsten Strömung innerhalb des Spektrums des politischen Islam bzw. Islamismus machen“ (ebd., 189).

Einige der Protagonisten inszenieren sich dabei wie Szenestars und überzeugen ihr Publikum weniger mit tiefer Religionskenntnis, sondern mit „professionelle[m] Aktivismus“ (Hummel 2009, 9), dessen Virulenz in der Szene ebenso wie die Hierarchienverflachung der Bewegung sowie ihre Politisierung zunahm (vgl. Hummel & Malthaner 2012, 245-250).

Die umfassende Nutzung der Möglichkeiten virtueller Aufbereitung salafistischen Gedankenguts und der direkten Kommunikation mit interessierten Personen beförderte die Ausformung und Verbreitung der „dogmatischen Vulgärideologie“ (Steinberg 2004, 39; 41) des deutschen Salafismus. Das Internet spielt diesbezüglich auch hierzulande eine

zentrale Rolle; salafistische Inhalte und Prediger sind im Netz inzwischen omnipräsent, erzielen eine enorme Breitenwirkung und besetzen „Schlüsselbegriffe des Islam“ (El Difraoui 2012, 6).

Die Tatsache, dass salafistische Milieus den wichtigsten Rekrutierungspool der jihadistischen Bewegung bilden (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2015, 90), machte ‚den Salafismus‘ zu einem viel diskutierten Gegenstand der öffentlichen Debatte. Zunächst fanden sporadische Berichte beispielsweise über in den Salafismus konvertierten ehemaligen Profiboxer Pierre Vogel<sup>148</sup> den Weg in die Medienöffentlichkeit. Mit seiner skurrilen Mischung aus ‚kölschem Jung‘ und ‚Hau-drauf-Imam‘ eigener Provenienz sowie den während seiner zahlreichen öffentlichen Auftritte von ihm vorgenommenen ‚Instant-Konversionen‘ bot er unter Muslimen wie Nichtmuslimen Anlass zu verwundertem Kopfschütteln.

Die im Oktober 2011 ins Leben gerufene und bis zu ihrem Verbot im Jahr 2016 in vielen deutschen Städten aktive Koranverteilkaktion „Lies!“ der salafistischen Organisation „Die wahre Religion“ (DWR) erregte viel öffentliche Aufmerksamkeit. Vor allem aber die durch DWR initiierten Tumulte am Rande einer Kundgebung der rechtspopulistischen „Pro NRW“-Bewegung in Solingen am 1. Mai 2012 sowie die aus dem DWR-Umfeld angestoßenen Ausschreitungen in Bonn am 5. Mai 2012 während einer Gegenkundgebung zu einer Veranstaltung von Pro NRW<sup>149</sup> trugen zur Entstehung und Konsolidierung des ‚Schreckgespenst Salafismus‘ in der deutschen Öffentlichkeit bei.

Auch in Konsequenz dieser Ereignisse wurden verschiedene Vereine aus dem salafistischen Spektrum verboten und aufgelöst, beginnend mit der Vereinigung Millatu Ibrahim (MI) im Jahr 2012. Zwei Jahre später wurde der so genannte „Islamische Staat“ (IS) verboten. 2016 folgte das Verbot von „Die wahre Religion“ alias „Stiftung LIES“ im Kontext der seit 2014 erhöhten Ausreisen aus der Bundesrepublik Deutschland nach Syrien und in den Irak, die sich dort u.a. dem IS angeschlossen hatten. Über 140 der

---

<sup>148</sup> Grunddaten zu Vogels Biografie und Ansichten trägt der Salafismusexperte Frank W. Horst zusammen (vgl. Horst 2013, 118-122).

<sup>149</sup> Die Islamismusexpertin Claudia Dantschke schließt aus ihrer Analyse der strategischen Diskurse der betreffenden Szeneakteure darauf, dass diese gezielt auf die Ausschreitungen in Bonn hingearbeitet hatten, um die muslimische Welt durch die gewaltsame Konfrontation ‚aufzuwecken‘ und sich an der aggressiv-offensiven Auseinandersetzung mit der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft zu beteiligen. Dieses Kalkül ging jedoch nicht auf (Gespräch mit Dantschke am 02.12.13).

ausgereisten Personen hatten zuvor an einer LIES-Aktion teilgenommen (vgl. Bundesministerium des Innern, 15.11.2016).

Aufgrund der von ihr ausgehenden Gefahr befassten sich die zuständigen Behörden zunehmend mit dem Phänomen (vgl. Abou Taam & Sarhan 2014, 387-402), teils auch explizit mit Bezug auf Konvertiten in die Bewegung. So untersuchte eine Studie des nordrhein-westfälischen Verfassungsschutzes aus dem Jahr 2011<sup>150</sup> die Lebensläufe von 140 islamistischen Konvertiten, von denen rund 30 Prozent dem Salafismus – und hier zum Großteil dem politischen Salafismus – zugeordnet wurden. Unter den damals mit rund 500 bezifferten politisch aktiven Salafisten in Nordrhein-Westfalen befanden sich laut der Studie bis zu zehn Prozent Konvertiten, von denen 90 Prozent die deutsche Staatsbürgerschaft besaßen (vgl. VS NRW 2011, 45-47). Was aber macht salafistische Gruppierungen attraktiv für potentielle neue Adepten? Dieser Frage widmen sich die folgenden Abschnitte dieser Arbeit.

#### **7.4 Angebots- und Strukturmerkmale des Salafismus in Deutschland**

Aus der Analyse des nordrhein-westfälischen Verfassungsschutzes geht hervor, dass die untersuchten Lebensläufe große Ähnlichkeiten zu Biografien von Akteuren anderer extremistischer Milieus aufweisen. Es handelt sich häufig um entwurzelte, „instabile“ Charaktere mit Auffälligkeiten im Sozialisationsverlauf“, bei denen häufig „gestörte familiäre Verhältnisse und ein Mangel an sozialen Bindungen“ (Streife 2011, 23-24) zu verzeichnen sind. Die Studie resümiert:

*Die empfundene Geborgenheit, das Gemeinschaftserlebnis und die Erlebniswelt Islamismus an sich mit ihren verschiedenen Veranstaltungsformen bieten einen starken Kontrast zu dem vorher gelebten Leben. Es scheint somit sehr wahrscheinlich zu sein, dass weniger die Ideologie als vielmehr Defizite im eigenen Lebenslauf und in der Persönlichkeit Grund für den Zulauf zu einem extremistisch-islamischen Milieu sind. (VS NRW 2011, 46-47).*

Dies deckt sich mit Beobachtungen aus der Praxis zivilgesellschaftlicher Akteure, die sich in der Islamismusprävention engagieren. Sie halten fest, dass sich unter den herkunftsdeutschen Salafisten viele Jugendliche und junge Erwachsene befinden, die in

---

<sup>150</sup> Aus Sicherheitskreisen erhielt ich die Bestätigung, dass auch die weiteren vorhandenen Studien verschiedener Nachrichtendienste und Polizeien zu den gleichen Ergebnissen gekommen sind, wie sie in der Studie des VS NRW dargestellt werden. Die Zahl dieser Studien bewegt sich im einstelligen Bereich.

ihrem sozialen Umfeld „Entfremdungserfahrungen“ gemacht haben und über „konfliktive Biografien“ verfügen (Dantschke, Mansour, Müller & Serbest 2011, 27-28; vgl. auch Mücke 2016).

Der Salafismus bietet dem Individuum ein umfassendes System zur Bewältigung von Entfremdungen und Konflikten, und zur Alltagsbewältigung ganz allgemein (vgl. Meijer 2009, 13.). Gleichzeitig gewährt die Aufnahme in eine salafistische Gruppe den Zugang zu einer verschworenen Gemeinschaft, die unbedingten Zusammenhalt und das Gefühl von Zugehörigkeit bietet. Im Gegensatz zu den etablierten Moscheegemeinden kennen die charismatischen, deutschsprachigen Imame der Szene die Lebensrealität junger deutscher Muslime (vgl. Fouad & Said 2014, 34-35)<sup>151</sup>, und bieten ihnen dementsprechend attraktiv auf sie wirkende Angebote.

Phänomenexperten wie Ceylan und Kiefer stellen auf Grundlage ihrer Analyse der Angebote salafistischer Akteure fest, dass

*junge Menschen [diese Angebote] für ihre Lebensführung funktionalisieren können: einen festen transzendentalen Bezugspunkt und Orientierungshilfen, eine vereinfachte, reduktionistische theologische Lehre und damit Klarheit im Gegensatz zur traditionellen, komplexen islamischen Lehre, Orientierung(shilfe) durch einen strikten, ritualisierten Alltag nach den Kriterien von Halal (erlaubt) und Haram (verwehrt), das Gefühl, zur Avantgarde zu gehören und damit Teil einer „höheren, spirituellen“ Sache zu sein (damit wird das Selbstwertgefühl gesteigert), ein enges Gemeinschaftsleben, soziale Netzwerke und emotionale Zufluchtsorte, Vermittlung eines Gefühls der Gleichheit unter den multiethnischen Gemeinden sowie der Anerkennung/Akzeptanz jedes einzelnen Mitglieds (Ceylan & Kiefer 2013, 93).*

Fouad und Said sind der Meinung, dass die Gemeinschaft der Salafisten gerade für Jugendliche aus schwierigen sozialen Verhältnissen anziehend wirkt, da sie ihnen eine Art Ersatzfamilie bietet. Das Angebot einer eindeutigen Identität trifft auf vordergründig

---

<sup>151</sup> Salafistische Imame bzw. als Autorität in der Szene anerkannte Personen stammen nicht selten aus denselben prekären Kontexten wie ihre Anhängerschaft. Dies verleiht ihren Argumenten zusätzliche Überzeugungskraft im Sinne einer ‚street credibility‘ und ihnen selbst eine Vorbildfunktion (vgl. Wiedl 2012, 31). Zudem richten die Imame sich in Form und Inhalt ihrer Predigten an ihrer jugendlichen Zielgruppe aus, und halten die Predigten „auf dem Niveau der Jugendsprache mit entsprechendem Wortschatz und in Kombination mit ausgewählten islamischen Terminologien“ (Ceylan & Kiefer 2013, 94).

suggestierte Offenheit, denn Salafisten „denken nicht in nationalen oder ethnischen Kategorien“ (Fouad & Said 2014, 34). Herkunft oder Hautfarbe sind egal, solange der Glaube nach salafistischer Lesart praktiziert wird (vgl. ebd.).<sup>152</sup>

Dazu kommt, dass Salafisten sich als Avantgarde verstehen, die „sich sicher [sind], der einzig „wahren“ Religion zu folgen und innerhalb dieser Religion zu jender Minderheit zu gehören, die diese in der korrekten Weise praktiziert“ (ebd., 36). Dies verbindet sich mit einem Anspruch auf absolute Wahrheit. Kritik an dieser Haltung bestärkt sie in ihrer Ansicht, Teil einer auserwählten Gruppe zu sein.<sup>153</sup> Kritische Berichterstattung dient der Szene als Beweis ihrer These von einer Verschwörung gegen den Islam (vgl. ebd., 36).

In den letzten Jahren ist mit der steigenden Zahl von Anhängern salafistischer Ideen in Deutschland eine subkulturelle Szene entstanden, die Jugendliche aller sozialen Schichten oder religiösen, nationalen und kulturellen Herkünfte anspricht (vgl. Dantschke 2015, 480). Der Salafismus ist in Westeuropa so zu einer Form der Jugendkultur geworden, die über die Vereinfachung und Zuspitzung komplexer religiöser Inhalte klare Orientierungslinien bietet, den Alltag strukturiert, und konkrete Handlungsanweisungen gibt.

Das Sinnangebot beantwortet Fragen und löst Probleme. Die aktive Form der Religionsausübung und -bekundung bringt die Gruppe weiter zusammen; der „Mitmach-Faktor“ (Fouad & Said 2014, 35) der salafistischen Bewegung aktiviert und motiviert, sich für Gruppe und Weltsicht zu engagieren und sie zu verteidigen. Die Erfahrung, Teil einer verschworenen Gemeinschaft zu sein, gegen die sich ihrerseits verschworen wurde, verleiht ein Gefühl von Stärke. Das avantgardistische Selbstverständnis verbunden mit der Gewissheit, Allahs Willen zu folgen, führt zu einer Selbstaufwertung (vgl. ebd., 36; Dantschke 2014, 476). Die salafistische Interpretation der Religion hat dabei vor allem identitätsstiftende Funktion. Sie lädt Identitäten ideologisch auf, und verfestigt eine Ablehnung des als nicht-islamisch (genug) angesehen Umfelds (vgl. Farschid 2014, 190). Die skizzierten Untersuchungsergebnisse korrespondieren mit der Analyse der Strukturmerkmale des deutschen Salafismus von Dantschke. Diese bestehen ihr zufolge

---

<sup>152</sup> Moscheegemeinden sind meist ethnisch strukturiert, während sich die der Salafismus aufgrund seiner dekulturnisierten Ausrichtung als globale Bewegung inszeniert, was ihn so Ceylan und Kiefer besonders attraktiv für Jugendliche mit Ausgrenzung- und Diskriminierungserfahrungen macht (vgl. Ceylan & Kiefer 2013, 75).

<sup>153</sup> Zum Topos des „Fremden“, welches Salafisten als Herleitung einer Außenseiter- und Opfer-rolle nutzen, ausführlich Köpfer 2014, 442-473.

in der Konstruktion eines absoluten Dogmatismus, der sich in der dichotomen Polarität einer Haltung des ‚wir gegen alle anderen‘ und der daraus resultierenden Abwertung aller alternativen Sinnsysteme bis hin zur Entmenslichung der nicht zur eigenen salafistischen Strömung gehörenden Personen ausdrückt; Missionseifer; die Vorstellung, dass nur ein absolut ‚sündenfreies‘ Leben das Paradies und die Verschonung vor der Hölle garantiert; ein Opferdiskurs, der unter Nutzung des „Grundnarrativs“ des „Kriegs gegen den Islam“ Konflikte zwischen nichtmuslimischer Mehrheitsgesellschaft und muslimischer Minderheitsgesellschaft (wie beispielsweise die Auseinandersetzungen um die Muhammad-Karikaturen) zuspitzt und Emotionen mittels einer scharfen Freund-Feind-Abgrenzung kanalisiert<sup>154</sup>; und das Negieren von Ambivalenzen, einhergehend mit der Zurückweisung der Legitimität individueller Entscheidungs- und Interpretationsspielräume (Dantschke 2014, 481-482).

Diese Haltung beruht auf der Überzeugung, dass Gott seine Forderungen an die Menschen über den Koran und die *sunna* offenkundig gemacht hat und es daher nur eine Frage der Aneignung ausreichenden Wissens ist, Gottes Willen zu identifizieren. Von diesem Willen abweichende Handlungen sind folglich entweder auf Unwissenheit oder aber schlechte Absichten zurückzuführen. Hierin liegt die Wurzel des im Salafismus teils sehr ausgeprägten „Takfirismus“: mittels Ungläubigkeitserklärung werden diejenigen Muslime, die nicht der eigenen Islaminterpretation folgen, aus dem Islam ausgeschlossen<sup>155</sup> (vgl. Gharaibeh 2014, 108; Horst 2013, 50-51).

In der Summe bietet der Salafismus mit seiner Eindeutigkeit und Strenge wirkmächtige Instrumente zur Selbststabilisierung und Identitäts(re)konstruktion eines mit der Komplexität des eigenen Lebenskontexts überforderten Individuums. Er verleiht einer real oder subjektiv unter Deprivation leidenden, erniedrigten, unterdrückten und unzufriedenen Person das Gefühl von Relevanz, das von der Gewissheit getragen wird, der einzigen Gruppe von wahrhaft Gläubigen zugehörig zu sein, die im Besitz der absoluten Wahrheit ist (vgl. Nordbruch, Müller & Ünlü 2014, 363-370).

---

<sup>154</sup> Die salafistische Propaganda übersteigert und instrumentalisiert zu diesem Zweck tatsächlich stattfindende Diskriminierung von Muslimen in Deutschland und anderswo und verbindet dies mit dem Appell an die Muslime, sich und den Islam zu ‚verteidigen‘ (Zeit Online, 08.05.12).

<sup>155</sup> Hummel befindet die spezifische Analyse des Takfirismus als so relevant, dass er ihn als vierte Kategorie zur konzeptionellen Beschreibung salafistischer Bewegungen zusätzlich zu den drei bereits genannten herausstellt (vgl. Hummel 2009, 15-17).



Aus den bisher zusammengetragenen Analyseergebnissen zeichnet sich ab, dass die konkret lebenspraktische Dimension des Salafismus von besonderer Relevanz ist. Gleichmaßen wirkmächtig scheint die Erfüllung des Bedürfnisses nach einer aggressiv-offensiven Abgrenzung von Mehrheitsmeinung und -lebensstil,<sup>156</sup> etwa durch die gewollt selbstausgrenzende Selbststigmatisierung über das äußere Erscheinungsbild. Die Kleidung der Salafisten symbolisiert der eigenen Bezugsgruppe gegenüber Glaubwürdigkeit und Authentizität. Gleichzeitig demonstriert sie Abgrenzung und Kompromisslosigkeit nach außen. Sie steht so für einen Lebensstil abseits des (muslimischen<sup>157</sup> wie nicht-muslimischen) Mainstreams und positioniert sich mit ihrer Symbolik<sup>158</sup> entgegen einer ‚normalen‘, bürgerlichen Existenz (Thielmann Trier).

Renate Leistner-Rocca vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge formuliert auf Grundlage der Arbeit der dort ansässigen Beratungsstelle „Radikalisierung“<sup>159</sup> wie folgt: „Früher färbte man sich die Haare oder nahm Drogen, heute sind die Salafisten eine Art Jugendkultur. Man kann die Eltern mit nichts mehr schockieren, außer man sieht in Osama bin Laden den tollsten Typen der Welt.“ (welt.de, 31.05.2013; vgl. auch Fouad & Said 2014, 37). Dazu komme die „Geborgenheit, die Akzeptanz in der Gruppe und die

---

<sup>156</sup> Stil ist auch eine Kommunikationsform und bezeichnet aus soziologisch-interaktionstheoretischer Sicht „eine beobachtbare (Selbst-)Präsentation von Personen, Gruppen oder Gesellschaften. Stil als eine spezifische Präsentation kennzeichnet und manifestiert die Zugehörigkeit nicht nur zu einer Gruppe oder Gemeinschaft, sondern auch zu einem bestimmten Habitus und einer Lebensform, denen sich diese Gruppen oder Gemeinschaften verpflichtet fühlen. Ein Stil ist Teil eines umfassenden Systems von Zeichen, Symbolen und Verweisen auf soziale Orientierungen: Er ist Ausdruck, Instrument und Ergebnis sozialer Orientierung“ (Soeffner 1992, 78).

<sup>157</sup> Ceylan und Kiefer bezeichnen den Salafismus als „kulturelle Gegen-Enklave zum ‚Mainstream-Islam‘“ (Ceylan & Kiefer 2013, 75), von dem sich Salafisten bewusst abgrenzen. Auf diese Weise erzielen sie maximale Überzeugungskraft in ihrer Selbstinszenierung als „Protestbewegung gegen die Moderne, gegen die Herkunftskultur der Eltern und gegen die hiesige Gesellschaft“ (vgl. ebd., 76).

<sup>158</sup> Zu dieser gerade für Jugendliche attraktiven Symbolik zählen auch die „wildromantischen Heldeninszenierungen des ‚Freiheitskampfes‘ in Afghanistan“ und die Stilisierung als „rebellischer ‚lonely rider‘ im Kampf gegen den Rest der Welt“ (Dantschke, Mansour, Müller, Serbest 2011, 30). Pop- und subkulturelle Referenzen mischen sich mit ostentativ zur Schau getragener religiöser Strenge, ikonisiert in ‚Szenehelden‘ wie dem zum Islam konvertierten ehemaligen Rapper und Kleinkriminellen Denis Mamadou Cuspert alias Deos Dogg bzw. Abou Maleeq. Er steht beispielhaft für die „Pop-Jihad generation“ (Dantschke 2013b; 13), deren Referenzpersonen ihre mangelhaften religiösen Kenntnisse mit einer aggressiven politisch-religiösen Rhetorik und dem Narrativ des geläuterten ‚Jungen von der Straße‘ kompensieren. Die flachen religiösen Erklärungsmuster sind den Jugendlichen leicht zugänglich. Gleichzeitig sind die ‚Angebote‘ der Szeneaktivisten über die starke Nutzung der Sozialen Medien niedrigschwellig; die Beteiligung an Szeneaktivitäten erfordert kein besonderes religiöses Vorwissen (Dantschke 2013b; siehe auch Gerlach 2006).

<sup>159</sup> Informationen zu der Beratungsstelle finden sich unter <http://www.bamf.de/DE/DasBAMF/Beratung/beratung-node.html>. Siehe auch Ceylan & Kiefer 2013, 113.

klaren Antworten“, die den „Reiz des Salafismus“ ausmachen; es sei „eigentlich purer Zufall“, wenn ein Jugendlicher bei einer salafistischen Gruppe lande (ebd.).

Hummel fasst zusammen:

*Indem gesellschaftliche Ressentiments oder Kritik von außen aufgegriffen und „der“ Islam als verfolgte Religion gerahmt wird, inszenieren sich Vogel und seine Mitstreiter als Anwälte ohne Mandat. Dahinter verbirgt sich eine strategische Dimension der Mainstream-Da'wa, die polarisierende Diskurse wie die nationalsozialistische Judenverfolgung, Antifa-Symbole oder politische Aktionsformen genauso nutzt, wie Ikonen der deutschen Jugendkultur. So versucht der Mainstream-Verkünder<sup>160</sup> selbst vom musikalischen Zeitgeist zu profitieren, wenn etwa der bekannte Rap-Musiker Bushido per Video „rechtgeleitet“ wird. Derartig potente Inszenierungen erklären, warum der „neofundamentale“ Salafismus für re-islamisierte und konvertierte Muslime in Europa so attraktiv ist (Roy 2004), und weder mit saudi-arabischem Geld noch mit religiösen Motiven zu erklären ist. Schließlich versprechen die eigenwilligen Sprach-, Kleidungs- und Verhaltensnormen nicht nur Seelenheil im Jenseits. Das salafistische Projekt ermöglicht auch Selbstbehauptung und Protest gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, Emanzipation im Generationenkonflikt, Gruppenidentität und nicht zuletzt soziale Anerkennung. Das bietet sie jedem, der sich als Verkünder, Übersetzer, Buchverkäufer, Computer- bzw. Medienspezialist oder als „Stigma-Aktivist“ mit langem Bart und kurzen Hosen engagiert - Egal ob in nicht-salafistischen Moscheen, am Arbeitsplatz, im Chat-Raum oder im Behördenkontakt. Die Da'wa-Arbeit Vogels und vieler anderer im Dienst der Sache wird damit zu einer Win-Win-Situation und macht Salafismus zu einer sozialen Mitmachbewegung, die auch einen diesseitigen Lohn verspricht. Es ist genau diese Kapazität, die der Bewegung ihr Moment verleiht, nicht die strenge Führung im Rahmen einer zentralisierten Kaderbewegung oder einer parteiähnlichen Gruppierung. (Hummel 2009, 10).*

Salafistische Aktivisten wissen dieses Bedürfnis nach der Konstruktion einer Widerstandsidentität (vgl. Castells 2004, 7-9) und eine zielgerichtet vollzogene Selbst-Stigmatisierung (vgl. ebd.; Goffman 1979) mit den Reiz-Reaktion-Mustern der

---

<sup>160</sup> Gemeint sind Akteure des politischen Salafismus.

Mehrheitsgesellschaft zu verbinden. Ihr geschicktes Ausnutzen der Funktionslogik der Medien verhilft ihnen dabei zu kontinuierlicher Präsenz in Print, Fernsehen und im Internet, die die mediale Präsenz anderer Muslime um Weites überragt. Sie erzielen so

*die größtmögliche Verbreitung ihrer Ideologien, die Schaffung von Konfliktlinien mit der Mehrheitsgesellschaft durch eine Abgrenzungssemantik, die kontinuierliche Stärkung der Attraktivität als Oppositionsbewegung bei jungen Menschen, die Abgrenzung zu den nicht-salafistischen, muslimischen Verbänden sowie eine permanente Schärfung ihres Profils* (Ceylan & Kiefer 2013, 81).

Dies verschafft den da'wah-Aktivisten der Bewegung eine Poleposition in der Werbung um und Rekrutierung von neuen Anhängern auf dem Markt religiöser Güter<sup>161</sup>.

## **7.5 Marktnischen für den Salafismus**

Vor dem Hintergrund der bisher gewonnenen Erkenntnisse können die vier analytischen Dimensionen der Theorie Sozialer Bewegungen – politische Opportunitätsstruktur, Ressourcenverfügbarkeit, Mobilisierungsstrukturen und Rahmung (vgl. Horst 2013, 24) – in Bezug auf die Attraktivität des Salafismus wie folgt gefüllt werden: die (politische) Opportunitätsstruktur ist durch den in Deutschland relativ unregulierten, pluralistischen religiösen Markt gegeben<sup>162</sup>; die zur Vermarktung notwendigen finanziellen und personellen Ressourcen stellen die salafistischen Gruppierungen über ihre Netzwerke zur Verfügung; die salafistischen Akteure offerieren die Mobilisierungsstrukturen zur weiteren Ausbreitung der von ihnen generierten und unterhaltenen Bewegung; zur Rahmung ihrer Aktivitäten und ideologischen Botschaften nutzen sie die Funktionslogik der Medien als Aufmerksamkeitsvehikel, über deren tendenziell negative Berichterstattung über den Islam allgemein und die ‚Skandalisierung‘ der salafistischen Bewegung im Besonderen sie sich gleichzeitig öffentlichkeitswirksam als attraktive Gegenkultur zum Mainstream, und ihr Angebot als besonders wertiges Nischenprodukt inszenieren.

Das Resultat dieser Inszenierung – die eigene Überhöhung und den daraus hervorgehenden Relevanzzuwachs – speisen sie als ‚Kapital‘ wieder zurück in ihre Basis

---

<sup>161</sup> Nach Finkes und Starks „market theory of religiousness“ agieren Individuen auf der Mikroebene dieses Markts der religiösen Güter axiomatisch als rationale Akteure. Auf der Mesoebene treffen sie auf miteinander in Konkurrenz stehende religiöse Organisationen, die ihnen ihre religiösen Produkte anbieten (vgl. Finke & Stark 2000).

<sup>162</sup> Siehe dazu Finke & Stark 2000, 194-196.

ein (vgl. Hummel & Malthaner 2012, 252), wobei sie über die in der Öffentlichkeit gedrehten Schleife neue Anhänger einwerben.

An diesem Punkt kann auf das Modell des religiösen Marktes von Finke und Stark zurückgegriffen werden. Diese unterstellen für Nischenprodukte eine aus der menschlichen Natur hervorgehende, konstant bleibende Nachfrage. Unter Voraussetzung eines relativ unregulierten Markts religiöser Güter entspricht die Erfolgsrate neuer religiöser ‚Firmen‘ der Zahl der bis zu dem Auftreten der neuen Anbieter nicht oder nicht ausreichend bedienten Marktnischen; sie ist somit abhängig von der Existenz unbefriedigter Bedürfnisse potentieller neuer Konsumenten (vgl. Finke & Stark 2000, 85-91, 193, 219).

Szenekenner wie Claudia Dantschke beobachten, dass salafistische Angebote vor allem auf Jugendliche und junge Erwachsene attraktiv wirken, die im religiös-theologischen Sinne Analphabeten sind und keine religiöse Sozialisation erfahren haben, die sie dazu befähigt, sich mit theologischen Fragen selbstständig und kritisch auseinandersetzen zu können. Sie kennen, sofern sie auch einem (nominell) muslimisch geprägten Elternhaus kommen, Religion laut Dantschke entweder eher als formale Familientradition, oder als politisierte Religion. In der Regel stammen sie aus sehr weltlichen Elternhäusern. Oft herrscht in der Familie eine ausgeprägte Konfliktsituation vor (vgl. Dantschke 2014, 480). Da sie kein theologisches Wissen haben, verfügen sie nicht über die Kompetenz, die dargebotenen Erklärungen und Vorträge einzuordnen und zu werten. Entscheidend für sie ist, ob sie emotional berührt werden, ob sie sich in diesen Erklärungen wiederfinden und ob ihre Fragen die Welt oder den Sinn des Lebens betreffend beantwortet werden (vgl. ebd., 481).

Dabei geht es den potentiellen neuen Anhängern der Bewegung weniger um die konkreten (religiösen) Inhalte, sondern um die Funktionalisierung und somit Instrumentalisierung der Religion zum Zweck der Reduktion gesellschaftlicher Komplexität und der Aufwertung ihres schwachen Selbstwertgefühls (vgl. Dantschke, Mansour, Müller, Serbest 2011, 31). Der verlangte absolute Gehorsam gegenüber Allah, der sich auf den salafistischen Prediger überträgt, ist vor allem für Personen mit „autoritaristischen Persönlichkeitsmerkmalen“ attraktiv (Dantschke 2014, 482).

Vor dem Hintergrund der bisher zusammengetragenen Informationen bezüglich dessen, was der Salafismus potenziell den zu der Bewegung stoßenden Konvertiten zu bieten hat,

kristallisieren sich vor allem vier Faktoren heraus: Attraktive Inhalte (Sinngebung, Identitätsstiftung und Gemeinschaft); das zur Verfügung stellen wirkmächtiger Instrumente zur Inszenierung der Inhalte nach außen (Protestbühne, Abgrenzungsmarker und Aktionsplattform); die Sichtbarkeit der Inhalte zum Wecken des Interesses potentieller neuer Anhänger; und der Zugang zu salafistischen Angeboten über die Möglichkeit des Kontakts zu seinen Repräsentanten (Opportunitätsstrukturen).

So liegt der tentative Schluss nah, dass es zumindest einem Teil seiner neuen Anhänger tatsächlich nicht – oder zumindest nicht in erster Linie – um Spiritualität geht. Für beide Zielgruppen – Konvertiten wie Nichtkonvertiten – ist offenbar zutreffend, dass die Attraktivität des Angebots mit dem ‚Streitwert‘ der nach außen kommunizierten Inhalte steigt.

Die spezifische Anziehungskraft des Salafismus scheint neben der Kombination von Reduktion gesellschaftlicher Komplexität, Orientierung anhand klarer schwarz-weiß-Schemata, Aufwertung des Selbstbewusstseins und Identitätsstabilisierung in der stabilen Gemeinschaftserzeugung durch größtmögliche Abgrenzung vom kulturellen Herkunftskontext und der Selbstinszenierung von ‚radikaler Andersartigkeit‘ zu liegen.

Besonders die beiden letztgenannten Faktoren erhalten meines Erachtens durch den Anschluss eines Konvertiten an eine salafistische Gruppierung im Vergleich zu anderen Möglichkeiten des Ausdrucks einer Protesthaltung besondere Wirkungsmacht. In der Tat vermag im heutigen Westeuropa mit seinem stereotypisierten, ‚versicherheitlichtem‘ Islamdiskurs kaum etwas ähnlich starke Schockreaktionen hervorzurufen wie der Übertritt eines herkunftsdeutschen Menschen zum salafistischen Islam.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Dieser Diskurs spiegelt sich in den Medien wider. In zwei Studien aus den Jahren 2009 und 2011 untersuchte ich zusammen mit einer Medienwissenschaftlerin die Berichterstattung deutscher Journalisten über Konvertiten zum Islam (vgl. Tamam & Uhlmann 2009; dies. 2011). Wir kamen mittels der Analyse einer Stichprobe deutscher Printmedien (263 Artikel aus den Jahren 1993 bis 2009 in den Leitmedien Frankfurter Allgemeine Zeitung und Süddeutsche Zeitung) zu dem Ergebnis, dass die meisten Artikel Konvertiten zum Islam im Kontext bereits stattgefundener oder erwarteter (terroristischer) Gewalttaten thematisieren. Die Berichterstattung war eindimensional und basierte auf simplifizierenden Polarisierungen eines ‚wir gegen sie‘ bzw. der Konstruktion von Konvertiten als potentiellen Aggressoren gegenüber dem potentiellen ‚Opfer‘ ‚deutsche Mehrheitsgesellschaft‘ (vgl. dies. 2011, 28-29).

## 8 Ergebnisse

### 8.1 Abgleich der Analyse von Konversionen zum ‚reflexiven Islam‘ und des Phänomens des jugendkulturellen Salafismus mit konversions- und identitätstheoretischen Überlegungen und Erkenntnissen anderer relevanter Studien zu Konversionen zum Islam

#### 8.1.1 Lofland / Stark-Modell (1965)

Im konversionstheoretischen Teil dieser Arbeit wurde das von 1965 datierende Lofland / Stark-Modell angeführt, das wie beschrieben den Wandel vom passiven zum aktiven Paradigma der Konversionsforschung einleitete. Nach Lofland und Stark spielen, anders als bis dato angenommen, demografische Dispositionen und Frustrationserlebnisse nicht die Hauptrolle bei Konversionen. Ihr Modell betont demgegenüber vor allem die Freiwilligkeit und Prozesshaftigkeit von Konversionen sowie den zentralen Stellenwert von sozialen Interaktionen mit Vertretern der jeweiligen Glaubensgemeinschaft in der ersten Phase der Auseinandersetzung mit der Religion.

Wie in der Analyse der von mir geführten Interviews bereits herausgestellt, trifft dies auch auf meine Respondenten und die von mir entwickelte Kategorie der „Konvertiten zum reflexiven Islam“ zu. Bei meinen Interviewpartnern ließ sich weder ein Muster bzgl. ihrer demografischen Hintergründe, noch ein erhöhtes Aufkommen von Frustrationserlebnissen erkennen. Feststellen konnte ich dagegen eine ausgeprägte Prozesshaftigkeit des Wandels, und das für einige von ihnen durch die Bekanntschaft mit Muslimen initiierte Interesse am Islam. Freiwilligkeit der Konversion war für alle von ihnen gegeben.

Bezüglich der von Lofland und Stark als notwendig benannten sieben Bedingungen für eine Konversion (vgl. Lofland & Stark 1965, 5, 864; vgl. die vorliegende Arbeit unter 3.6) komme ich für mein Sample jedoch zu anderen Ergebnissen. Anders als von Lofland und Stark postuliert, war es bei meinen Respondenten nicht die Regel, dass sie andauernde, akute Spannungen fühlten (Bedingung 1), die sich innerhalb einer religiösen Problemlösungs-Perspektive manifestierten (Bedingung 2). Auch sah sich die weitaus größte Mehrheit meiner Interviewpartner nicht als auf der Suche nach einer (neuen) Religion, wie von Finke und Stark angegeben (Bedingung 3). Das Kennenlernen eines Anhängers der neuen Religion spielte für viele, aber nicht für alle der Personen in meinem Sample eine Rolle (Bedingung 4). Auch wurde nicht notwendigerweise eine affektive Bindung mit einer bereits konvertierten Person hergestellt (Bedingung 5). Einen Abbruch

bzw. eine Neutralisierung der Beziehungen zu Personen außerhalb der neuen religiösen Bezugsgruppe (Bedingung 6) konnte ich nicht feststellen. Die fortgeführte intensive Interaktion innerhalb der religiösen Bezugsgruppe (Bedingung 7) war ebenfalls nicht für die Mehrheit meiner Gesprächspartner auszumachen.

Interessant wäre hier der Vergleich zu der Klientel, die sich von Angeboten salafistischer Interpretationen des Islam angezogen fühlen. Hier lässt sich aufgrund der in den vorangegangenen Abschnitten dargelegten Analysen des Phänomens vermuten, dass die Ergebnisse der Analyse nahe denen von Lofland und Stark liegen könnten. Das Lofland / Stark-Modell basiert auf der Untersuchung von Konversionen zu der sogenannten Vereinigungskirche, gemeinhin bekannt als die nach ihrem Gründer Sun Myung Moon benannte Moon-Sekte, in den USA. Es handelt sich beim Lofland / Stark-Modell also um eine Studie der Hinwendung zu einer Sekte. Das Modell kann somit keine Allgemeingültigkeit für die Konversion zu jedweder Ausprägung egal welcher Religion beanspruchen, sondern bietet eine Theorie zum Erklären von Sektenbeitritten. Vor diesem Hintergrund wäre es gewinnbringend, zu untersuchen, ob salafistische Ausprägungen des Islam strukturelle Charakteristika von Sekten aufweisen.

Weiterhin stellen Lofland und Stark für die Phase der intensiven Interaktion – also die letzte Konversionsphase – eine Transformation von „verbal converts“ in „total converts“ (vgl. Lofland & Stark 1965, 864) fest. Diese Transformation manifestiert sich durch die Internalisierung des religiösen Guts durch die betreffende Person. Wenngleich ich die Terminologie ablehne, da das Bild eines „totalen Konvertiten“ die Vorstellung eines Menschen evoziert, dessen Identität sich komplett aus der angenommenen Religion speist, und ich dies für mein Sample nicht feststellen konnte, teile ich die Einschätzung des Stellenwerts der Internalisierung des religiösen Guts im Zuge der Konversion. Erst durch die Internalisierung wird die Konversion – wie Lofland und Stark an anderer Stelle anbringen – dauerhaft wirksam (vgl. ebd., 876).

Dies wiederum entspricht auch meinen Beobachtungen, allerdings nur betreffend die Kategorie der Konversion zum reflexiven Islam, nicht der der Alternation zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus. Dies lese ich als Hinweis darauf, dass eine weitere Ausdifferenzierung von Analysekatégorien notwendig ist, um eine breitere und genauere Perspektive auf Hinwendungen zu verschiedenen Formen des Salafismus

einnehmen zu können (s. hierzu auch die im Kapitel 8.2 – Beantwortung der zentralen Forschungsfragen unter 2. aufgeführten Überlegungen).

### **8.1.2 Sieben-Phasen-Modell von Rambo (1993)**

Das Sieben-Phasen-Modell von Rambo aus dem Jahr 1993 spiegelt wesentliche Schritte im verbesserten Verständnis des Phänomens Konversion wider, und trifft in seiner höheren Differenziertheit in einigen Punkten auch auf mein Sample zu. Vor allem die hohe Relevanz der ersten „Phase“, des Kontexts, in dem Konversionen stattfinden (nach Rambo „the dynamic force field in which conversion takes place“, Rambo 1993, 165), geht auch aus meiner Analyse hervor. Gleichfalls hält er fest, dass unterschiedliche Zugänge zu der jeweiligen Religion möglich sind – dies bildet einen zentralen Punkt meiner Analyse.

Die zweite Phase besteht nach Rambo aus einer Krise, die die Hauptmotivation darstellen kann, sich in die dritte Phase der Suche nach Lösungen für ihre Probleme, Sinn und Transzendenz zu begeben. Für meine Respondenten trafen Rambos Phase zwei und Phase drei nur in einer Minderheit der Fälle zu. Zumeist schien weder eine Krise eine Rolle zu spielen, noch wurde dezidiert nach religiösen Problemlösungsperspektiven oder nach Lebenssinn aktiv *gesucht*.

Rambos Phase vier, die Begegnung mit Menschen, die das jeweilige religiöse Gut bzw. die entsprechende Problemlösungsperspektive anbieten, war dagegen als zentraler Faktor mit Blick auf die spätere Konversion meiner Respondenten durchaus wahrnehmbar.

Dasselbe lässt sich für die Relevanz von Phase fünf – die Interaktion mit diesen Personen, und das Herausbilden von Beziehungen mit ihnen – für die Konversionsentscheidung festhalten. Ebenso wie Rambo konnte ich feststellen, dass unter anderem mittels des Ausübens von Ritualen die neue Rolle als Konvertit erlernt und verinnerlicht wurde.

In Rambos Phase sechs – dem Bekenntnis – wird die Konversion vollzogen. Die Konversion schloss sich auch für meine Respondenten zumeist nach Kontakt und Interaktion mit Muslimen an. In Rambos Phase sieben schließen sich die Konsequenzen der Annahme der neuen Religion an, die laut Rambo, und wie ich ebenfalls in meinem Sample feststellen konnte, unterschiedliche Ausprägungen und Intensitäten annehmen können (ebd., 16-17; 165-166).

Auch bezüglich des Modells von Rambo besteht aufgrund der in der vorliegenden Arbeit präsentierten Analyse der religiös gerahmten Problemlösungs- und



Sinngebungsperspektiven, die der Salafismus bietet, Anlass zu der Annahme, dass seine Phasen zwei und drei in diesem Kontext zutreffen könnten (s. auch hierzu die im Kapitel 8.2 – Beantwortung der zentralen Forschungsfragen unter 2. aufgeführten Überlegungen).

### **8.1.3 Fünf-Phasen-Modell und Konversionskarrieren-Modell von Gooren (2010)**

Goorens auf Rambo aufbauendes Fünf-Phasen-Modell und sein Konversionskarrieren-Modell aus dem Jahr 2010 erwies sich für den Zweck meiner Analyse als zu wenig ausdifferenziert bzw. vom Fokus her unpassend. Es fasst fünf Phasen: Die Auseinandersetzung mit den konkreten Inhalten einer bestimmten Religion aufgrund der Überlegung, evtl. zu dieser Religion zu konvertieren (Phase 1: „preaffiliation“), der formale Beitritt zur der betreffenden Religionsgemeinschaft (Phase 2: „affiliation“), die Umstrukturierung der eigenen Identität auf Grundlage des neuen Glaubens (Phase 3: „conversion“), eine Phase des hohen Engagements in der Gruppe und einer stark missionarischen Haltung (Phase 4: „confession“) sowie ggf. der Rückzug aus einer organisierten religiösen Gruppe (Phase 5: „disaffiliation“) (vgl. Gooren 2010, 3-4; 50). Die Phasen eins bis drei lassen sich bei meinen Respondenten zumweist wiederfinden, die Phase vier im Wesentlichen ebenfalls. Für Phase fünf trifft dies für meine Respondenten nur begrenzt zu: Teils kam es nach einem sehr intensiven Engagement bei den Personen meinem Sample ebenfalls zu einem Rückzug aus der jeweiligen religiösen Gruppe. Dies galt jedoch nur für eine Minderheit.

Goorens Systematik prototypischer Konversionskarrieren (*parental religion, religious seekers and shoppers, committed converts, confessing leaders* und *disillusioned disaffiliates*; ausführlich in Kapitel 3.8) brachte keinen Mehrwert für die Beantwortung meiner Forschungsfragen und die Ausdifferenzierung der von mir entwickelten Kategorien, da seine Systematik mit einer starken Betonung der Rolle (nicht) vorhandener religiöser Sozialisation im Vergleich zu meiner Kategorisierung andere Schwerpunkte setzt und eine andere Perspektive einnimmt. Zudem stellt Gooren in diesem Zusammenhang fest, dass eine ausgeprägte religiöse Sozialisation eine starke Korrelation mit der Relevanz der neuen Religion als zentralem Referenzpunkt des Konvertiten aufweist. In meinem Sample kann ich dies allerdings für fast alle von mir interviewten Personen verzeichnen, unabhängig von Intensität und Vorhandensein ihrer religiösen Sozialisation.

#### **8.1.4 Säkularisierungstheorie und Modell des religiösen Marktes**

Dagegen lassen sich die beschriebenen säkularisierungstheoretischen Überlegungen und das Modell des religiösen Marktes von Finke und Stark gewinnbringend zur Einordnung der Kategorien „Konversion zum reflexiven Islam“ und „Alternation zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus“ nutzen.

Wie in Unterkapitel 3.3 Säkularisierungstheorie dargelegt, gingen Vertreter dieser Theorie davon aus, dass die immer weiter zunehmende Ausdifferenzierung und Modernisierung sich fortschreitend pluralisierender, westlicher Gesellschaften den Einflussverlust und subsequenten sowie endgültigen Niedergang der Religion zur Folge haben werde. Die in der vorliegenden Arbeit beschriebenen, unterschiedlichen Modi von Übertritten zu unterschiedlichen Ausprägungen des Islam stellen Beispiele dafür dar, dass Religion auf der individuellen Ebene trotz erfolgter Säkularisierung auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene in Deutschland, England und Frankreich durchaus Attraktivität und Bindungspotential besitzt. Dies sind Hinweise darauf, dass Postmoderne und religiöse Bindung sich keinesfalls gegenseitig ausschließen.

Der Einfluss religiöser Organisationen auf der gesellschaftlichen Ebene mag gesunken sein. Auf der individuellen Ebene kann Religion – das zeigte auch das Aufleben der sogenannten Neuen Religiösen Bewegungen ab den Siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts sowie das Wiederauflebens des evangelikalen Christentums – durchaus einen zentralen oder zumindest relevanten Aspekt der Lebensführung darstellen. Gleichzeitig individualisiert sich der Bezug auf Religion und der Zugang zu religiösen Angeboten bzw. Angeboten religiöser Gruppen, und somit zu immer weiter zunehmender religiöser Variation. Die erklärt die Herausbildung neuer Nischenprodukte, die jenseits der institutionalisierten Strukturen angeboten werden.

Die in Unterkapitel 3.4 beschriebene Theorie des religiösen Marktes von Finke und Stark greift diese Entwicklung auf. Dabei gingen sie von der Annahme aus, dass Individuen rationale Akteure sind, die zielgerichtete Entscheidungen nach einer kalkulierten Kosten-Nutzen-Abwägung treffen. Daran anschließend stellten sie die Frage, wie und warum diese Akteure sich für eine bestimmte Religion bzw. bestimmte religiöse Produkte entscheiden. Dabei gehen Finke und Stark, anders als die Vertreter der Säkularisierungstheorie, nicht von einer generellen Abnahme individuellen religiösen Engagements aus. Sie nehmen im Gegenteil eine Zunahme an, da auf einem freien Markt

eine größere Variation religiöser Güter angeboten werden kann, die wiederum unterschiedliche Bedürfnisse befriedigen – in der Sprache von Finke und Stark decken neue Angebote also vormals nicht oder unzureichend bediente Marktnischen ab. Finke und Stark differenzieren diesbezüglich wie bereits dargelegt zwischen folgenden sechs Basisnischen: Ultra-liberal, liberal, moderat, konservativ, strikt und ultra-strikt.

Die Nischen „ultra-liberal“ und „liberal“ sind für mein Sample, also die Kategorie von Konvertiten zum reflexiven Islam, nicht relevant. Diese Nischen spiegeln ein schwaches Bedürfnis nach Religiosität bzw. nach das Verlangen nach einer Religion, die sie in einem säkularen Umfeld nicht einschränkt (vgl. Finke & Stark 2000, 211), wider. Dies ist für meine Respondenten nicht zutreffend. Zudem zieht ein öffentlich wahrnehmbares Bekenntnis zum Islam in säkularen westeuropäischen Gesellschaften zumeist negative Reaktionen nach sich, was einer Einschränkung gleichkommt.

Personen, die sich in der anliegenden Nische „moderat“ einfinden, möchten ihr religiöses Engagement auf bestimmte Zeiten, Orte und Funktionen beschränken (ebd.). Auch dies trifft auf mein Sample nicht zu.

In der Nische „konservativ“ finden sich nach Finke und Stark vor allem Personen, für die Religion ein wichtiger Referenzpunkt ihres täglichen Lebens darstellt, der ihnen Orientierung bietet und ihr Verhalten normiert. In der Nische „strikt“ sehen sie Personen, die ihr Leben vollkommen nach den Vorgaben ihrer Religion ausrichten (ebd., 211-212). Die meisten meiner Respondenten verortete ich in diesen Nischen. Dies hat folgende Gründe: Zum einen reklamierten meine Interviewpartner einen umfassenden „Islamic way of life“ für ihre Lebensführung und ihr Denken. Dazu gehört ein hoher Grad der Ernsthaftigkeit im Befolgen orthopraktischer Vorgaben. Das Bedürfnis danach kam z.B. darin zum Ausdruck, dass sich bei meinem Sample häufig ein Verweis auf die „Beliebigkeit“ und „Inkohärenz“ des religiösen Angebots des zeitgenössischen Christentums fand, das aufgrund von Anpassungen an die (Post-)Moderne seiner Substanz beraubt und verwässert sei. Es stehe für nichts mehr und würde ihnen keine belastbaren Orientierungspunkte für ihre konkrete Lebensführung bieten. Je nach Breite und Tiefe des Bedürfnisses nach Religiosität und religiöser Praxis sind meine Interviewpartner entweder in der Nische „konservativ“ oder in der Nische „strikt“ zu sehen.

Die Nische „ultra-strikt“ ist für mein Sample dagegen nicht passend. Personen, die hier ihre religiöse Heimat gefunden haben, richten ihr Leben vollkommen nach den Vorgaben ihrer Religion aus, was oft mit einer weitreichenden Abkapselung von der Mehrheitsgesellschaft einhergeht (vgl. ebd., 212-213). Meinen Respondenten war es im Gegensatz dazu ein Anliegen, ihre Bezüge zur Mehrheitsgesellschaft nicht komplett aufzugeben, sondern ein ‚islamkompatibles‘ Leben innerhalb der jeweiligen Gesellschaft, und nicht abseits von ihr, zu führen.

Der Blick auf das Phänomen „Alternation zu einer jugendkulturellen Form des Salafismus“ liefert andere Ergebnisse: Der salafistischen Ideologie ist die Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft – wie oben beschrieben – inhärentes Merkmal. Zudem bedient sie mit ihrer Kompromisslosigkeit in der Befolgung von Regeln und Normen, ihrem Literalismus und ihrem Absolutheitsanspruch fraglos die Nische „ultra-strikt“.

### **8.1.5 Erkenntnisse aus der Analyse von Konversionen zum Islam aus anderen relevanten Studien**

Aus den für die vorliegende Arbeit in Kapitel 4.6 zusammengefassten Studien zu Konversionen zum Islam in verschiedenen Ländern Europas zog ich zusammengefasst folgende für meine Arbeit relevante Erkenntnisse:

Hofmann beschreibt den vorkonversionellen Alltag der von ihr befragten Frauen als von Unsicherheit, Sinnlosigkeit und Leere geprägt. Der Islam biete ihnen eine Möglichkeit, ihrer individuellen Perspektivlosigkeit und gesellschaftlichen Entfremdung zu entkommen. Die im Zuge der Konversion entwickelte deutsch-islamische Identität der Frauen ver helfe ihnen zu Selbstaufwertung und Selbstwirksamkeit (vgl. Hofmann 1997). Wohlrab-Sahr sieht Konversionen zum Islam in ähnlicher Weise vor allem als Möglichkeit sowohl für Frauen als auch für Männer, krisenhafte Erfahrungen des Nicht-Dazu-Gehörens zu kompensieren (vgl. Wohlrab-Sahr 1998).

Sternbach stellte für ihre Respondentinnen ein unbefriedigtes Bedürfnis nach Religiosität fest, das sie mit der Konversion zum Islam befriedigen konnten. Der Entschluss zur Konversion und der Weg dorthin war für die Frauen von intensiven Auseinandersetzungen mit der Rolle der Frau im Islam und daraus hervorgehenden inneren Spannungen (Dissonanzen) geprägt. Diese Dissonanzen konnten sie während des Prozesses ihrer Entscheidung zur Konversion über das Ausbilden ihres individuellen, differenzierteren Islamverständnisses ausräumen (vgl. Sternbach 2006).

Zebiri stellte in ihrem Sample, ähnlich wie Hofmann, Desillusion in Bezug auf die westliche Gesellschaft als signifikanten motivierenden Faktor zur Konversion fest. Gleichzeitig berichtete sie, dass selbst grundlegende Neuorientierungen hinsichtlich Lebensführung und ethisch-moralischer Haltungen nicht zu einer grundsätzlichen Entfremdung von ihrem Umfeld führten, auch wenn an sozialen Aktivitäten, die als nicht vereinbar mit ihrer Auslegung des Islam angesehen wurden, in der Regel nicht mehr teilgenommen wurde (vgl. Zebiri 2007).

Özürek fiel sehr stark auf, dass ihre Respondentinnen eine sehr deutliche Abgrenzung von der Religion des Islam und türkischer bzw. arabischer Kultur vornahmen. Dies interpretierte sie als Versuch, den mit der Konversion verbundenen, als solchen empfundenen Verlust von sozialem Status zu kompensieren (vgl. Özürek 2015).

Inge fokussierte für ihre Studie auf Frauen, die zum Salafismus übergetreten sind. Auch für ihr Sample hielt sie fest, dass dem Übertritt ein längerer Prozess der Auseinandersetzung mit salafistischen Lehren vorherging. Besonders attraktiv wirkte ihre Eindeutigkeit, mittels derer Unsicherheiten (etwa in Bezug auf Geschlechterrollen) kompensiert und der postmodernen Gesellschaft inhärente Ambiguitäten und die Fülle von Entscheidungsoptionen zur Ausgestaltung der eigenen Lebensführung reduziert werden konnten (vgl. Inge 2017).

Sowohl Hofmann, Wohlrab-Sahr, Sternbach als auch Zebiri hielten jeweils fest, dass vor allem die klare Rollenaufteilung und -zuordnung zwischen den Geschlechtern attraktiv auf die von ihnen befragten Frauen gewirkt habe.

Die genannten Erkenntnisse sind – bis auf diejenigen von Inge – zumindest für einen Teil auch meines Samples zutreffend. So befanden sich in meinem Sample Personen (sowohl weiblichen als auch männlichen Geschlechts), die Perspektivlosigkeit, Entfremdung und Sinnlosigkeit empfanden, und krisenhafte Erfahrungen des Nicht-Dazu-Gehörens bzw. von Ausgrenzung gemacht hatten. Einige der von mir befragten konvertierten Frauen empfanden klare Vorgaben für Geschlechterrollen und -verhalten als besonders attraktiv. Ein unbefriedigtes Bedürfnis nach Religiosität konnte ich jedoch nur für eine Minderheit meiner Respondenten als motivierenden Faktor zur Konversion feststellen. Dasselbe gilt für Desillusion in Bezug auf die westliche Gesellschaft. Zwar war eine kritische Haltung bezüglich bestimmter Strukturmerkmale westlicher Gesellschaften durchaus bei allen

meiner Interviewpartner vorhanden. Jedoch resultierte dies nicht notwendigerweise in grundlegender Enttäuschung und Resignation, die Desillusion mit sich bringt.

Die Unterscheidung zwischen im Alltag von (herkunfts)muslimischen Kontaktpersonen wirksam werdenden kulturellen Aspekten und dem, was genuin als islamische Religion angesehen wurde, war für alle meiner Respondenten ein sehr wichtiges, wenn nicht sogar zentrales Anliegen. Allerdings konnte ich keinen Zusammenhang zu einem ggf. als solchen empfundenen Verlust von sozialem Status feststellen. Vielmehr stand diese Differenzierung in direkter Beziehung zu dem Versuch der Respondenten, sich ihr eigenes, individuelles Islamverständnis zu erarbeiten und im Zuge der Beschäftigung mit der Option der Konversion auftretende Dissonanzen zu reduzieren.

Dies galt, wie in den hier vorgestellten Arbeiten ebenfalls der Fall, in besonderem Maße für die Frauen. Wie in den hier erwähnten Arbeiten teils gleichsam zutreffend, zogen meine Interviewpartner sich zwar von als nicht-islamisch wahrgenommenen sozialen Aktivitäten zurück, aber verspürten kein grundsätzliches Gefühl der Desintegration oder Entfremdung von der Mehrheitsgesellschaft.

Dass die Erkenntnisse von Inge sich nicht ohne weiteres auf meine Interviewpartner übertragen lassen, liegt darin begründet, dass sie sich ausschließlich mit Hinwendungen zum Salafismus beschäftigt hat. Die Ergebnisse ihrer Forschung sind dennoch für den von mir bearbeiteten Themenkomplex relevant, worauf ich im Ausblick in Kapitel 8.3 zurückkomme.

#### **8.1.7 Erkenntnisse aus identitätstheoretischen Überlegungen**

Als sehr gewinnbringend für meine Analyse erwiesen sich die Identitätstheorien von Castells und Giddens sowie die Stigma-Theorie von Goffman. Nach Castells bilden Identitäten den Rahmen, innerhalb dessen das Individuum seine Erfahrungen und Eindrücke kontextualisiert und konzeptualisiert. Weiterhin leiten sie Sinnzuweisungen. Giddens betont das bewusste, reflexive Element der Bildung der Selbstidentität eines Individuums im Zuge der Auseinandersetzung mit den in postmodernen Gesellschaften so zahlreichen Optionsmöglichkeiten zur Gestaltung und Führung des eigenen Lebens. Dieses selbstreflexive Element führt zu sehr bewusst auf der kognitiven Ebene getroffenen Entscheidungen über die weitere Gestaltung des eigenen Lebenswegs.

Demgegenüber bieten kollektive Identitäten nach Castells dem Individuum eine wichtige Hilfestellung vor allem zur affektiven Selbstverortung. Kollektive soziale Identitäten

generieren Inhalte und Symbole, auf die sich ihre Anhänger rückbeziehen und mittels derer sie sich von anderen abgrenzen können. Die Selbst- bzw. Fremdzuzuordnung zu der jeweiligen kollektiven Identität erfolgt über Marker, die Goffman mit Stigmata bezeichnet. Diese Stigmata werden von den betreffenden Personen entweder zurückgewiesen oder angenommen.

In letzterem Fall wird die Grenzziehung zwischen der Gruppe derer, die die Stigmata ebenfalls teilen, und denen, die dies nicht tun, bekräftigt und reproduziert. Dies stellt wiederum ein charakteristisches Merkmal kollektiver Widerstandsidentitäten im Sinne von Castells dar. Diese Widerstandsidentitäten grenzt Castells von den ebenfalls von ihm ausgearbeiteten Konzepten der legitimierenden Identität und der Projektidentität ab. Charakteristisch für die legitimierende Identität ist die Akzeptanz der herrschenden Verhältnisse. Die Projektidentität verlangt demgegenüber nach Veränderung der herrschenden Verhältnisse. Mit der Auseinandersetzung mit dem Bezug des Selbst zu der herrschenden Ordnung geht die Redefinition (eines Teils) der eigenen Identität innerhalb eines – in der Regel von Vertretern der legitimierenden Identität akzeptierten Rahmens – einher.

Zusammengenommen tut sich aus den Theorien von Castells, Giddens und Goffman ein Analyseraster auf, mit dessen Hilfe wesentliche Unterscheidungsmerkmale zwischen Konversionen zum reflexiven Islam und Alternationen zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus herausgestellt werden können. Die Hauptkategorien, anhand derer sich die Unterschiede aufzeigen lassen, sind die Kategorien Selbstidentität / Projektidentität und kollektive Identität / Widerstandsidentität. Dies erläutere ich im Folgenden.

Wie dargestellt bedient der Salafismus mit seinem Angebot verschiedene Marktnischen: Eindeutigkeit, Strenge und konkrete Vorschriften für die Lebensführung treffen auf die Nachfrage nach Klarheit, Struktur und Stabilisierung der Lebenspraxis; Gemeinschaft und Solidarität in der eigenen Gruppe bei gleichzeitiger strikter Abgrenzung von anderen Gruppen stillen das Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Wertschätzung; Aktivismus und Handlungsperspektiven werden übersetzt in Selbstermächtigung und Selbstaufwertung; Komplexitätsreduktion und Ausrichtung an einem ‚großen Ganzen‘ führen zu psychischer Entlastung und erleichtern die Bewältigung von Identitätskrisen.

Der Salafismus ist wie von Roy (2006) dargelegt sowohl Produkt als auch Nutznießer der Individualisiertheit und Säkularisiertheit westlicher Gesellschaften. Er bietet eine Option zur Umsetzung eines durch ein Individuum selbst initiierten Projekts postmoderner Selbstkonstruktion. Damit ist aber noch keine Aussage darüber getroffen, auf welcher Ebene des Ich diese Selbstkonstruktion stattfindet.

Diesbezüglich bieten die behandelten soziologischen Identitätstheorien Ansatzpunkte für eine Analyse. Das von Giddens betonte Konzept der Selbstidentität, das das bewusste, reflexive Element der Identitätsbildung eines Individuums herausstellt, steht dabei in Kontrast zum Konzept der sozialen Rolle, die sich im Wesentlichen über normative Erwartungen Dritter konstituiert.

Auf Basis der bisher zusammengetragenen Erkenntnisse und Beobachtungen bezüglich der Anhängerschaft der salafistischen Szene komme ich zu dem tentativen Schluss, dass das reflexive Element ihrer Identitätsbildung wenig ausgeprägt ist.

Meine Annahme gründe ich darauf, dass salafistische Gruppen die selbstbestimmte Exegese islamischer Quelltexte und die kontextualisierte Umsetzung daraus gezogener Schlüsse ablehnt, und ihren Schwerpunkt auf die Durchsetzung der von der jeweiligen Gruppe als unverrückbar dargestellten Dogmen und Normen legen. Bezogen auf die Identitätsbildung eines Individuums bedeutet dies, dass diesem weder Raum zur Entwicklung noch zur Reflexion gegeben wird. Angeboten wird stattdessen ein starres Korsett aus Normvorgaben. Gleichzeitig findet sich auf der Nachfrageseite wie dargestellt gar nicht das Bedürfnis nach Selbstreflexion, denn gesucht wird eine Struktur, nicht ein Inhalt; das, was als Inhalt verkauft wird, ist in der Essenz eine Projektionsplattform für unerfüllte Bedürfnisse, die viel mit Emotionen, aber kaum etwas mit Erkenntnis zu tun haben.

Was Salafisten in der Bewegung finden ist nicht die Option zum Entwickeln und Ausleben ihrer Selbstidentität, sondern eine Kollektividentität, der sie sich verschreiben sollen. Damit geht einher, dass von Seiten der Gruppe ganz bestimmte Rollenerwartungen an sie herangetragen werden. Übernehmen sie diese Rollenerwartungen und richten sie ihre Performanz diesen entsprechend aus, wird es ihnen ermöglicht, aus der Kollektividentität Geborgenheit wie auch Stärke zu gewinnen. Dazu muss das Individuum sich in eine von anderen spezifisch ausformulierte Rolle und unter die Normerfüllungskontrolle derjenigen einpassen, die diese Rollen formulieren und die



Normen setzen. Damit überantwortet es diesen eine Sanktionierungsmacht, wobei es einen mehr oder minder großen Teil seiner eigenen Souveränität und Selbststeuerungsfreiheit aufgibt.

Dabei erscheint es nur auf den ersten Blick gesehen als paradox, dass sie trotz der Aufgabe eines Teils ihres Handlungsspielraums dennoch einen Selbstwertzuwachs fühlen; doch bei Erfüllen der erwarteten Performanz schlägt die Selbsthingabe an die durch das Aufgehen in der größeren, in diesem Fall allumfassenden Sache um in das Glücksgefühl, nunmehr als Auserwählter und Adressat von sowohl diesseitigen als auch jenseitigen Heilsgewissheiten sein zu dürfen, die über alles hinausgehen, was im Vergleich zu anderen Akteuren ausschließlich und garantiert nur diese, jetzt eigene Gruppe vermag.

Im Kern geht es hier also nicht um Selbstfindung, denn der Salafismus bietet dem Individuum hierzu keine Instrumente, sondern lediglich eine starre, genau definierte und bereits ausgefüllte Schablone, auf die es seine Bedürfnisse nur projizieren, aber nicht in ein selbstbestimmtes Identitätskonzept überführen kann. Der Salafismus ist eine Mogelpackung: Er stabilisiert die Identität seiner jugendlichen Anhänger nur oberflächlich, nicht in der Tiefe, da ihnen nur Rollen angeboten werden, aber keine Möglichkeiten, ihre Selbstidentität zu reflektieren.<sup>164</sup> Biografische Probleme können mit den Instrumenten, die der Salafismus bietet, nicht in der notwendigen Qualität bearbeitet werden. Statt sich mit den Problemen auseinanderzusetzen, werden sie mit starken Projektionen überlagert.

Vor dem Hintergrund dessen, dass der Salafismus nur ein Angebot der Sinnstiftung unter zahlreichen verschiedenen Alternativen darstellt, stellt sich die Frage, was ihn im Vergleich zu anderen Optionen attraktiver wirken lässt bzw. warum er im Bedienen der vorhandenen Marktnischen derzeit so erfolgreich ist.

Die Zuordnung zu einer salafistischen Strömung verursacht in Westeuropa hohe soziale Kosten. Vermutlich ist der Salafismus genau deswegen für bestimmte Personen so attraktiv; denn die Umsetzung der verlangten Rollen- und Normobservanz und Unterordnung in die Struktur der jeweiligen salafistischen Gruppierung wird mit Sicherheit, Sinngebung und Stabilität im Diesseits, und mit dem Paradies im Jenseits,

---

<sup>164</sup> Dies gibt tatsächlich Anlass zu der Frage, ob es sich beim deutschen Salafismus in seiner jugendkulturellen Ausprägung um eine „Modeerscheinung“ handelt, wie u.a. der nordrheinwestfälische Verfassungsschutz nahelegt (VS NRW 2011, 47).

belohnt. Die Studien von Finke und Stark stützen diese Vermutung. Nach ihren Erkenntnissen sind gerade diejenigen Religions- bzw. Sinngebungsgemeinschaften besonders attraktiv, die ihren Mitgliedern im Vergleich viel abverlangen. Dies liegt darin begründet, dass der zu zahlende materielle, soziale und / oder psychische Preis höher liegt, für diesen Preis aber auch ‚höhere Qualität‘ geliefert wird. Der subjektive Wert des (religiösen) Produktes ist also größer (vgl. Finke & Stark 2000, 144-145). Zudem schließt der hohe Preis potentielle Trittbrettfahrer aus, die mit ihrem mangelnden Engagement die Kohärenz der Gruppe beeinträchtigen (vgl. ebd., 148). Im Modell des religiösen Marktes von Finke und Stark lassen sich Anhänger salafistischer Strömungen wohl am zutreffendsten in der strikten und ultra-strikten Nische verorten.

Sicherlich profitiert der Salafismus von dem Umstand, dass er eine hohe Medienaufmerksamkeit und damit Öffentlichkeit erfährt und so maximale Schockwirkung provozieren kann. Auch hat er weltlich-politisch ausgerichteten Angeboten gegenüber den Vorteil, dass er Sakralität für sich beanspruchen kann – wobei Rechts- oder Linksextremismen in der Überhöhung ihrer Ideologie und Zielausrichtung auf einen ‚paradiesischen‘ Zustand auf Erden ebenfalls über religiös-sakrale Züge verfügen (vgl. Voeglin 1939).

Ich möchte den Faktoren ‚maximale Abgrenzung‘ und ‚Sakralität‘ ein Merkmal hinzufügen, das bisher wie mir scheint noch keine besondere Berücksichtigung fand: Die Rolle, die im Salafismus den einzelnen Gläubigen zukommt und die daraus hervorgehende, dem Salafismus immanente Selbstbezogenheit seiner Anhänger. Im Folgenden expliziere ich dies.

Wie angedeutet propagiert der Salafismus sowohl die quantitative Ausbreitung des Islam auf der Makroebene<sup>165</sup>, also die Vergrößerung der ummah, als auch die qualitative Vertiefung auf der Mikroebene<sup>166</sup>, also das Aufgehen des einzelnen Gläubigen im ‚reinen‘ Glaubens. Der Gläubige steht mit Gott in direkter und ständiger Verbindung. Gott beobachtet jede seiner Handlungen und kennt seine Gedanken und Intentionen. Dieser direkte, beständige Bezug zwischen dem Gläubigen und Gott manifestiert sich in der allgegenwärtigen Gottesfurcht (taqwā) des Individuums, der Bestandteil des tauhīd ist

---

<sup>165</sup> Funktional werden hier Breitenfaktoren wirksam, also wechselseitige Einflüsse, die sich in Interaktion mit der Umwelt realisieren (vgl. Horst 2013, 68).

<sup>166</sup> Hier werden Faktoren wirksam, die sich in Auseinandersetzung mit sich selbst realisieren (vgl. Horst 2013, 48).

(vgl. Horst 2013, 46). Gleichzeitig normiert und sakralisiert die salafistische Ideologie mit Bezug auf Koran oder sunna jede noch so kleine Handlung. Die jeweilige Norm duldet keine noch so geringe Abweichung. Was immer der Muslim tut, er muss es jederzeit und unmittelbar vor Gott rechtfertigen; die Normenkontrolle ist (zumindest konzeptionell) total – unabhängig davon, ob der Gläubige sich in Gesellschaft anderer befindet.

Im Licht der Überzeugung, dass ein Nichtbefolgen göttlicher Gebote nach salafistischer Lesart gleichbedeutend mit Ungehorsam gegenüber Gott ist, und Ungehorsam gegenüber Gott die Unterwerfung unter seinen Willen in Frage stellt, werden einem solchen ‚Fehlverhalten‘ schwerwiegende Konsequenzen beigemessen; im schlimmsten Fall riskiert das normabweichende Individuum die Hölle. Um dieser Gefahr zu entgehen, muss das Individuum sich ständig beobachten und sein Verhalten, seine Gedanken und seine Intentionen mit dem von seiner Bezugsgruppe explizierten ‚Willen Gottes‘ abgleichen.

Aus dem starken Bezug zu Gott geht also ein ebenso starker, wenn nicht sogar noch stärkerer Selbstbezug hervor. Gott ist eine verlässlich-konstante Größe, er ändert seine Anforderungen nicht. Um diesen gerecht zu werden, muss der Gläubige seine Lebensführung extremisieren, d.h. in der Breite, also bis ins letzte Detail kontrollieren, und sie ohne jede Deviation an Gottes Geboten ausrichten. Dort, wo Inkongruenzen bestehen, muss sofortige Anpassung an die Norm erfolgen, um Bestrafung für eine Abweichung zu vermeiden. Die Normen(selbst)kontrolle ist so total wie brutal, da der Gläubige keine Nachsicht sich selbst gegenüber zulassen darf, wenn er sein Seelenheil nicht riskieren will. Der Salafismus verfügt also über eine immanent selbstbezogene Dimension.

Die Möglichkeit bzw. eigentlich die Pflicht zur Selbstbeobachtung kann potentiell obsessive Züge annehmen hinsichtlich dessen, ob Normerfüllung und Regelobservanz jederzeit zu hundert Prozent gewährleistet sind. Während aus der salafistischen Kollektividentität eine Überhöhung des Selbst gegenüber seiner Umwelt abseits der eigenen salafistischen Bezugsgruppe hervorgeht, produziert der extreme Selbstbezug eine autistische Tendenz. Diese ist nicht auf inhaltliche Tiefe, sondern auf Rollenperformanz ausgerichtet. Je stärker die Rollenerwartungen und die Kontrolle ihrer Umsetzung beschaffen sind, desto weniger Raum bleibt für die Ausbildung der Ich-Identität.

Der Salafismus bietet gegenüber politisch-kollektivistisch orientierten Angeboten alternativer Sinngebungssysteme aufgrund des direkten Bezugs des Individuums zu Gott zusätzlich zu dem Angebot einer Widerstandsidentität, einer eng verbundenen Gemeinschaft, Regeln für alle kleinen und großen Dinge des Lebens, einer kollektiven Identität, Orientierung in einer komplexen Welt, der einzigen Wahrheit, der Möglichkeit unmittelbaren Aktivismus und dem Gefühl von Selbstermächtigung<sup>167</sup> eine auf das Selbst fokussierte Perspektive, in der jedes noch so kleine Detail des eigenen Denkens und Handelns ungeheure Auswirkung auf die ganz konkrete (jenseitige, aber dafür unendliche) Zukunft des Individuums hat. Alternativen religiös-kollektivistischen Angeboten eines Sinnsystems hat die salafistische Ideologie darüber hinaus die nun schon mehrmals herausgestellte Schockqualität voraus.

In Bezug auf den deutschen Salafismus in seiner jugendkulturellen Ausprägung scheint nicht unbedingt so sehr der Glaube, also die innerliche, spirituelle Dimension die eigentliche Anziehungskraft auf den zukünftigen Konvertiten auszuüben, sondern diejenige, die sich in Normen übersetzen und in eine Widerstandsidentität übertragen lässt – dies ist eine an der Oberfläche orientierte Dimension, der die Tiefe der Reflexion und Individuation fehlt.

Demgegenüber verfügen die von mir interviewten Konvertiten wie dargestellt zum überwiegenden Teil über einen hoch individualisierten Zugang zum Islam, der sich gerade in seiner Tiefendimension manifestiert. Die Beziehung zur Religion wird dabei über das individuelle Erkennen des hinter den islamischen Dogmen stehenden Sinns strukturiert und definiert sich somit über die – oft auch sehr kritische – Reflexion der Inhalte des Islam. Diese Erkenntnis vollzieht sich meist über einen monate- bis jahrelangen Prozess, der im Prinzip erst mit dem Tod der jeweiligen Person zu einem Ende kommt. Es scheint, als liege hier ein grundsätzlicher Unterschied zwischen denjenigen, die zum Salafismus übertreten, und denjenigen, die ich mit Konvertiten zum reflexiven Islam<sup>168</sup> bezeichne. Für diese ‚Gruppe‘ von Konvertiten begreife ich die von mir befragten Individuen als Beispiele.

---

<sup>167</sup> Diese stellt sich ähnlich wie es in Bezug auf die Selbstidentität der Fall ist ebenfalls als ‚Mogelpackung‘ heraus, da sie nur über das Kollektiv wirksam wird.

<sup>168</sup> Die Bezeichnung ‚moderater Islam‘, die oft in Abgrenzung zum ‚konservativen‘ oder ‚radikalen‘ Islam benutzt wird, empfinde ich als normativ und unpräzise. Der Begriff ‚reflexiv‘ dagegen sagt nur etwas über den Modus aus und beinhaltet noch keine Wertung.

Der Islam bietet Konvertiten zum reflexiven Islam eine holistische Auseinandersetzung mit dem eigenen Ich, mittels derer sie sich ein individuell definiertes Bezugssystem schaffen, das sie selbst ausdifferenzieren. Die Souveränität dieses Wandels liegt dabei bei den Konvertiten selbst; sie bestimmen sowohl seine Intensität als auch sein Tempo. Die spirituelle Suche bzw. die Suche nach Sinn, nach Gemeinschaft, Solidarität, Stabilität der und Gewissheit in Bezug auf die eigene Lebensführung erfolgt mittels einer sehr intellektualisierten Herangehensweise, in der vor allem moralische und ethische Aspekte tief ausgeleuchtet werden. Die Konvertiten setzen sich sowohl vor als auch nach ihrer Konversion sehr stark mit den Inhalten des Islam auseinander. Sie hinterfragen und reflektieren nicht nur sich und ihre Herkunftsgesellschaft sehr stark, sondern auch ihre neue Religion.

Aus der tiefen Auseinandersetzung mit sich selbst, dem eigenen Lebensumfeld, der Religion und der Gesellschaft, sowie der Bezüge zwischen den genannten Bereichen, entsteht eine individualisierte Form des Islam als ethisch-moralisches, handlungsleitendes Lebenskonzept, das immer weiter ausdifferenziert wird.

Wie in dieser Arbeit dargelegt, findet der Prozess der Konversion als Prozess der stetigen Auseinandersetzung mit den genannten Bereichen für diese Kategorie von Konvertiten im Grunde nie ein Ende. Konversion manifestiert sich hier also innerhalb ein fortdauernden, individuellen, durch den Konvertiten strukturierten Lebensprozesses.

Menschen, die zum Salafismus übertreten, geben ihre Souveränität dagegen an das Kollektiv der jeweiligen salafistischen Gruppe ab, derer sie sich zugehörig fühlen. Diese Selbstzuordnung ist dabei offenbar vor allem emotionalen Charakters und weit weniger kognitiv ausgestaltet, als es bei Konvertiten zum reflexiven Islam der Fall ist. Demzufolge handelt es sich beim Übertritt zum Salafismus eher um eine Alternation als um eine Konversion. Um wieder mit Friedrich, Hartmann und Pollack (bzw. mit Travisano) zu sprechen:

*Nach erfolgter Konversion definiert sich der Konvertit als ein anderer, als er vorher war. An dieser Stelle kann die von Travisano (1970) vorgenommene Abgrenzung der Konversion von der Alternation weiterhelfen. Alternation bedeutet, dass ein Rollenwechsel stattfindet, Konversion, daß sich eine Identität wandelt. Damit es zu einem solchen Identitätswandel kommen kann, muß zur alten Identität eine Distanz aufgebaut werden. (ebd.).*

Dieser Distanzaufbau vollzieht sich bei Konvertiten zum reflexiven Islam wie in dieser Arbeit dargestellt in überlegtem Rückbezug auf die eigene Biografie und ihre bewusste Kontextualisierung sowohl in ihren präkonversionellen als auch ihren postkonversionellen Relevanzen. Alte und neue Sinnsysteme und Identitätsbezüge werden nicht einfach miteinander ausgetauscht, sondern nur in Teilen integriert bzw. zurückgewiesen – je nach Ausgang des Aushandlungsprozesses zwischen dem Selbst und Gott, dem Selbst und der Gesellschaft und dem Selbst und seiner unmittelbaren Umwelt. Dieser Prozess ist also ein hoch dialogischer, in dem Ambivalenzen und Dissonanzen nicht nur zugelassen, sondern aktiv und produktiv bearbeitet werden. Bei Personen, die zum Salafismus übertreten, ist die Zurückweisung der präkonversionellen Identität meist eine totale, die keine Kompromisse zulässt. Hier steht Komplexitätsreduktion im Vordergrund, während Konvertiten zum reflexiven Islam gewissermaßen eine Komplexitätsaggregation vollziehen.

Bezüglich des Identitätswandel im Zuge einer Konversion schließen Friedrich, Hartmann und Pollack an:

*Das heißt, es muss eine negative Identität entwickelt werden, von der man sich nach der erfolgten Konversion abgrenzen kann. Während in der Konversion ein Bruch mit der eigenen Vergangenheit vollzogen wird, vermag der Rollenwechsel die Vergangenheit, von der man abgewichen ist, zu integrieren. Der Rollenwechsel bleibt flexibel: Es werden prospektiv alternative Möglichkeiten des Handelns entworfen, die dann retrospektiv in die aktualisierte Möglichkeit integriert werden können. Konversion dagegen bedeutet eine Unterbrechung der Kontinuität des Ich, ein Hinausfallen aus der bisherigen Lebensgeschichte, ein Hinausgeworfenwerden, eine Umkehrung. (ebd.).*

In der von mir vorgenommenen und hier explizierten Unterscheidung von Konvertiten zum reflexiven Islam und Personen, die zu einer Form des jugendkulturellen Salafismus alternieren, stellt sich die Analyse von Konversion und Rollenwechsel genau umgekehrt dar und zwar aufgrund der reflexiven Tiefe der Konversion bzw. der normfixierten Verhaftetheit des Rollenwechsels an der Oberfläche eines Projektionsschemas. Identitätsneuordnung ist bezogen auf das Selbst; Rollenwechsel auf außenstehende Dritte.

Diese Unterschiede in den Fixpunkten konzeptualisiere ich als Unterschiede im *Modus* des Übertritts – also der Konversion bzw. Alternation<sup>169</sup>.

Dieser Modus ist wiederum abhängig von der *Natur* des Wandels. Mit Natur bezeichne ich in diesem Zusammenhang die verschiedenen Dimensionen, durch die eine Konversion wirksam werden kann. Dabei unterscheide ich zwischen einer theologischen, einer psychologischen, einer emotionalen, einer gesellschaftlichen, einer rationalen und einer kognitiven Dimension. Die Relevanz der theologischen Dimension erfolgt qua natura der Sache, da es sich bei einer Konversion von ihrem Konzept her primär um einen religiös bestimmten Wandel handelt.

Die psychologische und die emotionale Dimension gehen aus der Natur des Menschen hervor, da ein solch tiefgehender Wandel nicht ohne Wirkung auf der Wahrnehmungsebene denkbar ist, wie sich in meinen Interviews plastisch darstellte. Diese beiden Dimensionen können dabei von unterschiedlicher Intensität sein und sich im Spektrum von simmernd bis dramatisch kochend bewegen. Die gesellschaftliche Dimension ist eine Konsequenz der Verwobenheit individuellen Handelns mit dem gesellschaftlichen Kontext des Handelns. Dies gründet sich auf die Tatsache, dass jedes Gesellschaftsmitglied in einem permanenten Interaktionsprozess mit seiner sozialen Umwelt steht. Die rationale Dimension geht aus der Interessengeleitetheit der Menschen als auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse ausgerichtete, vernunftgelenkte Wesen hervor. Die kognitive Dimension ergibt sich aus der Subjekthaftigkeit der Menschen, die als denkende, erkennende und handelnde Individuen Denk- und Erkenntnisprozesse durchlaufen.

Die genannten Dimensionen sind in ihren Ausprägungen und in ihrer Zusammensetzung je nach Einzelfall von unterschiedlicher Beschaffenheit. Zentral für ihre Wirksamkeit ist dabei der Grad der Überzeugung<sup>170</sup>, die sie aufweisen. Dies ist relevant für die theologische, die emotionale und die kognitive Dimension.

---

<sup>169</sup> Weitere Unterschiede im Modus einer Konversion sind z.B. funktionale, also formale Konversionen wie etwa aus Heiratsgründen oder die so genannten „rice bowl conversions“ (Bryant & Lamb 1999, 7). Diese finden aus rein oder überwiegend pragmatischen Gründen statt und besitzen keine oder eine nur sehr schwach ausgeprägte innerliche Dimension. Respondentin 12 bietet ein Beispiel für eine solche Adhäsion, also einen Beitritt zu einer Glaubensgemeinschaft, der mehr einen Zusatz zu schon bestehenden Überzeugungen darstellt, als dass er diese in irgendeiner Weise signifikant verändern würde.

<sup>170</sup> Überzeugung verstehe ich hier in Anlehnung an Kurbacher als persönliches, innersubjektives Phänomen, das etwas über das Selbst- und Weltverhältnis des die jeweilige Überzeugung tragendes Individuum aussagt. Sie ist persönlich verbindlich und charakterisiert durch einen Akt des

Auch hier lassen sich signifikante Unterschiede zwischen Konversionen zum reflexiven Islam und Alternationen zum Salafismus erkennen. Bei ersteren sind in meinem Sample vor allem die theologische, die kognitive und die emotionale Dimension relevant, während bei Letzteren in erster Linie die psychologische, die emotionale und die gesellschaftliche Dimension eine Rolle zu spielen scheinen. In Anbetracht dessen, dass hier lediglich die emotionale Dimension die Möglichkeit zur Ausbildung von Überzeugung bietet, ist anzunehmen, dass sie bei Alternationen zum Salafismus eine starke Rolle spielt. Dies stellt erneut ihre Tendenz zur Funktionalisierung des Islam in Bezug auf die Stabilisierung ihrer sozialen Selbstpositionierung heraus.

Weiterhin können Konversion bzw. Alternation nach ihrer *Struktur* differenziert werden. Diese bezieht sich auf den Zeitfaktor, also die Prozesshaftigkeit des Wandels. Die von diesem Wandel in Anspruch genommene Zeit kann entweder sehr kurz sein, also plötzlich erfolgen – etwa in emotionaler Reaktion auf ein externes Ereignis – oder graduell von statuten gehen, also durch Entwicklungsschritte gekennzeichnet sein, die in der Tendenz eher kognitiv bestimmt sind und einen allmählichen Wandel von Deutungsmustern in aktiver Auseinandersetzung mit dem Islam beinhalten. Mittel- bis langfristig kann ein solcher iterativer Prozess in einem Paradigmenwechsel münden; er muss es aber nicht.

Die Struktur wirkt wiederum auf den Modus zurück: Je überlegter – also reflexiver – der Prozess verläuft, desto größer wird sein Einfluss auf die Form des Wandels sein und entweder einen Identitätswandel zur Folge haben oder einen bloßen Wechsel der Mitgliedschaft. So bestimmen Modus, Natur und Struktur die Authentizität der Konversion bzw. Alternation, da diese abhängig von der inneren Hingabe der betreffenden Person an die Religion ist, die wiederum auf der Tiefe der Überzeugung beruht.

Insgesamt lässt sich Konversion als ein Prozess der zumindest in Teilbereichen der Lebenswelt der betreffenden Person grundlegend erfolgenden Neuausrichtung bzw. Neujustierung ihrer individuellen Relevanzen anhand eines neu ins Bewusstsein getretenen bzw. reevaluierten Orientierungssystems verstehen. Meist handelt es sich dabei nicht um ein plötzlich eintretendes Ereignis, sondern um eine Entwicklung, die sich über Monate bis Jahre erstreckt und im Grunde das gesamte Leben der betreffenden

---

Selbstdenkens und einer Selbstaufklärung, der kognitive, emotionale und voluntative Komponenten beinhaltet (vgl. Kurbacher 2005, 50-52).



Person fort dauert. Diese Entwicklung schließt in der Regel eine intensive und reflektierte Auseinandersetzung mit der jeweiligen Religion voraus, die nicht nur in der Übernahme gewisser Glaubensgrundsätze und religiös normierter Verhaltensvorschriften besteht, sondern eine Internalisierung der religiösen Inhalte zur Folge hat. Dieser Prozess führt zur Veränderung bzw. Neuausbildung bestimmter Überzeugungen und somit der Integration der Religion in die Identität der konvertierenden Person.

Für beide Ausprägungen religiösen Wandels – Konversion zum reflexiven Islam und Alternation zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus – lässt sich festhalten, dass sich das aktive Paradigma der Konversionsforschung in ihnen widerspiegelt. Konversion bzw. Alternation ist nichts, was den betreffenden Personen passiert, sondern diese entscheiden sich aktiv, die entsprechenden Schritte der Wandlung zu gehen.

## **8.2 Beantwortung der zentralen Forschungsfragen**

Im Folgenden beantworte ich auf Grundlage meiner in der vorliegenden Arbeit vorgenommenen Analyse meine in der Einleitung angeführten zentralen Forschungsfragen.

1. Was bewegt westlich sozialisierte Menschen, nach dem 11. September und vor dem Hintergrund dschihadistischer Anschläge in Europa und anderswo, zu derjenigen Religion überzutreten, die für diese Taten verantwortlich gemacht wird?

Zunächst ist ein gewisses Interesse an der islamischen Religion notwendig. Dieses kann aus persönlichem Kontakt mit Muslimen erwachsen, aber auch aus einer anfangs kritisch bis ablehnenden Haltung gegenüber dem Islam hervorgehen, wie nicht wenige meiner Interviews gezeigt haben. Im Zuge der Auseinandersetzung mit der Religion wandelt sich in diesem Fall die negative Haltung mittels eines Prozesses der intensiven, oftmals sehr kritischen Auseinandersetzung mit dem Islam und den Muslimen. Während dieses meist mindestens mehrere Monate andauernden Prozesses erarbeitet sich die betreffende Person ihren individuellen Zugang zum Islam. Dieser beinhaltet vor dem Hintergrund der allgegenwärtigen öffentlichen Diskussionen über das Verhältnis von Islam und (terroristischer) Gewalt immer auch eine Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Diese Auseinandersetzung führt die Person in der Regel zu dem persönlichen Schluss, dass der Islam eine friedliebende Religion ist, und in ihrem Namen verübte Gewalttaten auf extremistische Auslegungen verschiedener Gruppen von Muslimen und

muslimischen Individuen zurückzuführen ist. Diese werden verurteilt, während die individualisiert erarbeitete Version des Islam, den sich die Personen über die Auseinandersetzung angeeignet haben, an Attraktivität gewinnt. Die Konversion erfolgt nicht wegen, sondern unabhängig von den (bzw. trotz der) verübten Gewalttaten.

Vielmehr spielen folgende Faktoren eine Rolle: Der Islam als Lebensart, die die im Zuge der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften entstandenen Subsysteme wieder integriert und zu einem kohärenten, ganzheitlichen Sinnsystem zusammenführt; die logische Kohärenz der islamischen Dogmen; ein emotionales Hingezogensein zum Islam; Werte wie Menschlichkeit und die Betonung sozialer Prinzipien sowie die beabsichtigte Heirat einer Person muslimischen Glaubens.

Der Prozess der reflektierten, intellektualisierten Aneignung dieser individualisierten Auslegung des Islam bringt eine Ausdifferenzierung der Selbstidentität der betreffenden Person, und ihrer ethischen und moralischen Standpunkte mit sich. In diesem Prozess werden Ambivalenzen und Dissonanzen aktiv und produktiv bearbeitet. Daher bezeichne ich diese Kategorie von Personen mit „Konvertiten zum reflexiven Islam“.

Folgt man den Schlussfolgerungen meiner explorativen Studie, stellen sich die Attraktivitätsmomente für diejenigen Personen, die sich von einer Form des jugendkulturell geprägten Salafismus angezogen fühlen, teils mit anderen Schwerpunkten dar. Wesentlicher Unterschied ist zunächst, dass eine salafistische Interpretation des Islam in der Regel nicht hinterfragt wird, sondern unkritisch angenommen wird. Dies bedeutet, dass der Prozess der Übernahme dieser Auslegung des Islam nicht individualisiert, sondern auf Basis der Übernahme einer kollektiven Identität erfolgt.

Hier spielen vor allem folgende Faktoren eine Rolle: Das Gefühl des Akzeptiertseins in einer verschworenen Gemeinschaft von ‚wahrhaft Gläubigen‘, unabhängig vom Herkunftskontext; die soziale Anerkennung durch und Zugehörigkeit zu einer Avantgarde der ‚einzig Wissenden‘; die Möglichkeit des Erlangens von Aufmerksamkeit über die Selbstinszenierung als salafistischer Bürgerschreck in der Öffentlichkeit; und die durch die salafistische Ideologie vorgegebenen Interpretationsschemata von Religion und Gesellschaft.

Zentral ist die Funktionalisierung der Angebote des Salafismus zur Kompensation von Entfremdungserfahrungen und konfliktiven Biografien, der Reduktion von Komplexität und Ambivalenzen und zur Sinnfindung. Durch Selbstabgrenzung gegenüber der

Mehrheitsgesellschaft und Eingliederung in die jeweilige verschworene Gruppe von Gläubigen findet eine Selbsterhöhung gegenüber dem gesellschaftlichen und privaten Herkunftskontext statt. Eindeutige Antworten auf komplexe Fragen bieten Gewissheit und Orientierung in einer sich dynamisch und chaotisch weiterentwickelnden Welt. Klare Verhaltensvorgaben der Ideologie für jede noch so kleine Frage der Alltagsbewältigung stellen ein Korsett zur Stabilisierung der Lebensführung bereit (vgl. dazu die in der vorliegenden Arbeit genannten Studien und im Literaturverzeichnis aufgeführten Arbeiten von Abou Taam & Sarhan; Ceylan & Kiefer; Dantschke; Dantschke, Mansour, Müller & Serbest; El Difraoui; Fouad & Said; Horst; Hummel; Meijer; Mücke; Nordbruch; Müller & Ünlü; Wiedl).

Im Kern handelt es sich bei einem Übertritt zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus meinem Verständnis nach daher nicht um eine Konversion, die voraussetzen würde, dass sich vor der Annahme des Islam mit einer gewissen Ergebnisoffenheit und Ambiguitätstoleranz mit der Integration der Religion und individuellem Lebensweg, sowie dem gesellschaftlichen Kontext auseinandergesetzt wird, sondern um einen Rollenwechsel mit relativ klarem Ausgang. Daher bezeichne ich diese Kategorie des Übertritts lediglich als Wechsel – als Alternation.

Denn gesucht wird eine Struktur, nicht ein Inhalt – eine Projektionsplattform für unerfüllte Bedürfnisse, die viel mit Emotionen, aber kaum etwas mit Erkenntnis zu tun haben. Das Interesse für die salafistische Ideologie muss dabei nicht in die Befürwortung oder Ausübung von Gewalt übergehen. Teils positionieren sich (quietistische) Salafisten gegen Gewalt. Aufgrund der dem Salafismus inhärenten Ideologie der Ungleichheit zwischen Salafisten und allen anderen Menschen, der Abwertung letzterer durch die salafistische Ideologie, und der in der Ablehnung freiheitlicher demokratischer Gesellschaftssysteme, ist ein Potential der Radikalisierung in gewaltbefürwortende Haltungen und Aktivitäten allerdings in ihm angelegt.

2. Wie gestaltet sich der Bezug von Konvertiten zum Islam in westlichen Gesellschaften zu ihrem gesellschaftlichen und sozialen Herkunftskontext sowie ihrer neuen religiösen Gruppe?

Konvertiten zum reflexiven Islam sind in der Regel darum bemüht, den Islam in den westlichen Kontext ihres Lebens zu integrieren, bzw. ihre Bezüge zum Islam und zu ihrem Herkunftskontext derart zu gestalten, dass sie weder ihre gesellschaftliche

Teilhabe, noch das Ausleben ihrer Religion bedrohen. Dies erfordert zumeist die Rekonfiguration der Selbstidentität der betreffenden Person. Diese geht mit der Bewusstwerdung ihrer Selbstverortung einher, sowie – nach einer Phase der Neuorientierung, die ob der Fülle an zu verarbeitenden Informationen oft als Phase des Ausgeliefertseins und der relativen Hilflosigkeit wahrgenommen wird – einem Gewinn an Selbst-Bewusstsein und Selbstbewusstsein.

In Reflektion und Annahme individualisiert ausgestalteter, aus dem Islam abgeleiteter Werte wird in Verbindung mit einer Kritik an gesellschaftlichen Missständen häufig eine Position des Vermittlers zwischen beiden Welten, und eines Eintretens für Nächstenliebe und Toleranz eingenommen. Die Konversion ist immer ein Aushandlungsprozess im Dialog zwischen dem Individuum und Gott, der Gesellschaft und seiner direkten sozialen Umwelt. Im Laufe der Beschäftigung mit dem Islam und des Prozesses der Konversion werden die in jedem Fall aufgetretenen kognitiven Dissonanzen bzw. Ambiguitäten zu einem wesentlichen Teil so bearbeitet, dass sie von der betreffenden Person entweder aufgelöst, oder doch zumindest soweit bearbeitet werden können, dass sie erträglich erscheinen. Dies stellt einen zentralen Unterschied zu Personen dar, die zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus alternieren.

Die aus dem Prozess der Konversion erwachsene Projektidentität – als Fusion der präkonversionellen mit der postkonversionellen Identität – veranlasst Konvertiten zum reflexiven Islam, sowohl ihre Persönlichkeit, als auch die Gesellschaft, in der sie leben, positiv weiterentwickeln zu wollen. Sich aufgrund des Glaubenswechsels oft einstellende Verschlechterungen in den Beziehungen zu ihrer sozialen Umwelt und ihrer Familie belasten sie meist sehr. Meist sind die Konvertiten sehr darum bemüht, ihre Entscheidung umfassend zu erklären, um die Vorbehalte in ihrem Umfeld abzubauen.

Der Bezug zur neuen religiösen Gruppe gestaltet sich unterschiedlich. In der Regel achten Konvertiten zum reflexiven Islam darauf, mit Muslimen in Kontakt zu sein, die ihre differenzierte Perspektive auf den Islam teilen. Dort, wo dies nicht möglich scheint, ziehen sich die betreffenden Personen teils aus religiösen Gruppen zurück.

Mit Blick auf Personen, die zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus alternieren, stellt sich die Situation gänzlich anders dar. Hier spielen Provokation und Rebellion eine große Rolle. Der Salafismus bietet ihnen eine potente Blaupause, um eine Widerstandsidentität auf der Grundlage der Identifikation mit einer gegenüber der

Mehrheitsgesellschaft klar abgegrenzten Gruppe, verbunden mit einer Fundamentalkritik an der herrschenden Gesellschaftsordnung, auszubilden. Prä- und postkonversionelle Identität schließen sich dabei, so ist anzunehmen, grundsätzlich aus – da der Lebenswandel vor der Alternation zum Salafismus als grundlegend falsch angesehen wird, wird hier (zumindest dem Anspruch nach) ein radikaler Schnitt vorgenommen.

Dieser Schnitt wird auch in Bezug auf das soziale und gesellschaftliche Umfeld vorgenommen. Personen, die nicht die eigene, rigide, ideologisierte Auffassung des Islam vertreten, werden in der Regel gemieden, ihr Lebenswandel fundamental kritisiert und verurteilt. Vor dem Hintergrund dessen, dass es aus salafistischer Sicht nur eine einzige richtige Gesellschaftsform geben kann, werden alle anderen Formen radikal abgelehnt.

Der Bezug zur neuen religiösen Gruppe gewinnt demgegenüber an wesentlicher Bedeutung, und wird zu einem der wichtigsten Bezugspunkte im Leben des Neu-Salafisten. Durch die Übernahme der für alle Aspekte des Alltags geltenden Verhaltensvorschriften, die die Gruppe ihm auferlegt, festigt sich seine Verbindung mit der kollektiven, salafistisch geprägten Identität, die weder Kritik an dieser, noch eine individualisiert ausgestaltete Kontextualisierung der Religion zulässt. Hieraus entsteht ein hohes Maß an Gefühl von Zugehörigkeit zu der religiösen Gruppe, und die Ausbildung einer Identität, die sich in Gänze auf diese bezieht. Die inner(lich)e Dimension – Spiritualität, die Verbindung zwischen Individuum und Gott – tritt gegenüber der äußer(lich)en Dimension (das Vollziehen von Ritualen, dem Befolgen von Verhaltensnormen und Kleidungsvorschriften) zurück.

### 3. Was bedeutet dies für die sozialwissenschaftliche und sicherheitspolitische Bewertung des Phänomens von Konversionen zum Islam in westlichen Gesellschaften?

Sowohl Konversionen zum reflexiven Islam als auch Alternationen zu einer jugendkulturellen Form des Salafismus sind aus sozialwissenschaftlicher Perspektive als äußerst interessant zu bewerten. Anhand der Analyse der Konversions- bzw. Alternationsprozesse lassen sich Vermutungen darüber anstellen, wie in Teilbereichen unserer postmodernen, bis zu einem gewissen Grad säkularisierten Gesellschaften mit Herausforderungen von Identitätsbildung, Orientierung und (spiritueller) Sinnsuche und -findung umgegangen wird. Beide Formen des Übertritts sind dabei noch unzureichend wissenschaftlich in all ihren unterschiedlichen Facetten untersucht.

In der vorliegenden Arbeit habe ich verschiedene Perspektiven aus konversions- und identitätstheoretischer Sicht auf die Phänomene Konversion und Alternation im Kontext westlicher, säkularisierter Gesellschaften unter Berücksichtigung des Bedeutungszuwachses salafistischer Milieus dargelegt, und aufgrund meiner empirischen Forschungen eigene Überlegungen auch zur unterschiedlichen Fokussierung der Analyse dieser Phänomene entwickelt.

Den Fokus meiner Dissertation habe ich dabei auf die von mir herausgearbeiteten Unterschiede im *Modus* des Übertritts – also Konversion und Alternation – gelegt. Der Modus ist eng verbunden mit der *Struktur* des Wandels, die sich auf den Zeitfaktor, also die Prozesshaftigkeit des Kennenlernens und der Auseinandersetzung mit dem Islam bzw. der Plötzlichkeit des Wandels sowie der Überführung neuer Relevanz- und Ordnungsstrukturen in das individuelle Orientierungssystem und den Identitätswandel nach dem Übertritt bezieht, die ich in meiner Studie ebenfalls thematisiert habe.

Die *Natur* des Wandels – also die theologischen, psychologischen, emotionalen, gesellschaftlichen, rationalen und kognitiven Dimensionen einer Konversion bzw. Alternation – konnte ich im Rahmen meiner Arbeit nicht in allen Facetten tiefer untersuchen, auch wenn sich signifikante Unterschiede hinsichtlich von Konversionen und Alternationen feststellen ließen: Bei ersteren scheinen vor allem die theologische, die kognitive, die rationale und die emotionale Dimension relevant, während bei letzteren in erster Linie die psychologische, die emotionale und die gesellschaftliche Dimension eine Rolle zu spielen scheinen. Eine genauere Analyse wäre mit Erkenntnisgewinn sowohl für die Konversionsforschung, als auch für das Verständnis des Phänomens Salafismus sehr interessant.

Besonders gewinnbringend könnte es dabei sein, eine dritte Kategorie neben der der Konversion zum reflexiven Islam, und der Alternation zu einer jugendkulturellen Form des Salafismus zu betrachten: Die Konversion zu einer salafistischen Interpretation des Islam, die zu beiden genannten Kategorien Schnittpunkte aufweist. Auf die Erarbeitung dieser Kategorie konnten im Rahmen der vorliegenden Arbeit aus Zeitgründen keine weiteren Ressourcen verwendet werden. Meine Annahme ist, dass dort, wo die kognitiven, rationalen und theologischen Dimensionen in der Natur des religiösen Wandels in den Vordergrund treten, und der Übertritt weniger zu einer jugendkulturell geprägten Form des Salafismus erfolgt, sondern von einer tatsächlichen inhaltlichen Tiefe

in der Auseinandersetzung mit salafistischen Glaubenssätzen geprägt ist, ähnlich wie bei Konvertiten zum reflexiven Islam, eine Verinnerlichung derselben erfolgt.

Dies spiegelt die Erkenntnisse der Studie von Inge wieder (vgl. Inge 2017) und würde bedeuten, dass anders als bei der jugendkulturellen Ausprägung des Salafismus kein bloßer Rollenwechsel mehr erfolgt, sondern eine tatsächliche Konversion, die dem Verständnis der vorliegenden Arbeit nach die vertiefte, bewusste und kritische inhaltliche Auseinandersetzung mit den Glaubensinhalten voraussetzt. Diese Kategorie wäre dann diejenige der „Konversion zu einer salafistischen Ausprägung des Islam“ (vgl. auch Uhlmann 2015a und Uhlmann 2015b).

Aus sicherheitspolitischer Sicht lässt sich resümieren, dass von Konvertiten zum reflexiven Islam grundsätzlich keine Gefahr ausgeht. Aufgrund der Vermittlungs- und Brückenfunktion, die sie potentiell erfüllen können, können sie in der Regel eher als Partner für den weiteren Aufbau und Erhalt stabiler, pluralistischer, toleranter westlicher Gesellschaften gesehen werden. Dies ist vor allem im Kontext der gestiegenen Diversität in den drei untersuchten Ländern Deutschland, England und Frankreich als hilfreich und positiv zu betrachten.

Das Phänomen der Alternation zu einer jugendkulturellen Ausprägung des Islam ist mit Aufmerksamkeit bzgl. möglicher Radikalisierungspotentiale zu betrachten, aber nicht per se und an und für sich als Sicherheitsgefahr zu sehen. Pluralistische, offene Gesellschaften können mit einem gewissen Anteil an Personen, die Widerstandsidentitäten ausgebildet haben und radikale Positionen vertreten, gut zurecht kommen. Darüber hinaus ist – auch wenn Studien dazu bisher noch nicht existieren – es durchaus möglich, dass diese Personen sich von einer salafistischen Interpretation des Islam wieder lösen. Gefährlich für die Sicherheit in westlichen Gesellschaften kann es dort werden, wo salafistische Interpretationen politisiert werden und ggf. in (gewalttätige) Aktivitäten münden, die gegen die Grundwerte der freiheitlichen Demokratie und die verfassungsgemäßen Ordnungen des jeweiligen Landes gerichtet sind.

Abseits solcherlei extremistischer Aktivitäten stellen die salafistische Ideologie und ihre Anhänger aufgrund ihrer intoleranten, andere entwertenden, rigiden Postulate und Haltungen eine Herausforderung vor allem für den Zusammenhalt demokratischer Gesellschaften dar. Dieser Herausforderung ist, in der Tradition freiheitlicher, demokratischer Staaten, am besten durch kritische Auseinandersetzung mit dem

Phänomen, mit kontextsensiblen Präventions- und Deradikalisierungsmaßnahmen und unaufgeregtem Engagement aus Politik und Zivilgesellschaft zu begegnen.

### **8.3 Ausblick**

Wie bereits angeführt, ist die weitere Erforschung der Modi, Strukturen und der Natur der Annäherung an salafistische und weitere extremistische Ideologeme sowohl aus Sicht der empirischen, identitätsfokussierten Radikalisierungsforschung, als auch der Konversionsforschung ist vielversprechend. Nicht vergessen werden sollte dabei aber stets, dass die allermeisten Konvertiten sich nicht radikalisierten, und Konversion und Radikalisierung keinesfalls gleichzusetzen sind. Ebenfalls als interessant im Rahmen einer wissenschaftlichen Betrachtung sehe ich folgende Themen:

- warum überwinden manche Menschen die „kulturelle Trägheit“ (Finke & Stark 2000, 200) westlicher Gesellschaften bei ihrer Zuwendung zu neuen Religionen?
- Konversionsnarrative als Ritual
- (sozial)psychologische Untersuchungen zu verschiedenen Spektren des Islam, zu denen konvertiert wird, unter Heranziehen der Theorie der kognitiven Dissonanz nach Leon Festinger
- Untersuchung des sektenhaften Charakters salafistischer Strömungen
- potentielle Konvertiten, die dann doch nicht konvertiert sind, und die Gründe dafür
- „2. Generation“ von Konvertiten – wie gestaltet sich das Leben der Kinder von Konvertiten, welchen Bezug haben sie zum Islam im Speziellen und zu Religion im Allgemeinen, wie gläubig oder auch nicht gläubig sind sie, wie stehen sie zu der Konversion / Religion ihrer Eltern / des konvertierten Elternteils?
- Gründe für und Prozesse des Ausstiegs aus dem reflexiven Islam / einer salafistischen Interpretation des Islam
- Nutzung bzw. Nicht-Nutzung institutionalisierter Strukturen religiöser Organisationen durch Konvertiten zum reflexiven Islam
- Rolle von Konvertiten im zeitgenössischen westeuropäischen Salafismus
- Auseinandersetzung mit Salafismus- bzw. Fundamentalismus durch frisch konvertierte Personen zum reflexiven Islam
- Strategien im Umgang von Vereinnahmungsversuchen durch geborene Muslime von Konvertiten zum reflexiven Islam



- Analyse der Tiefendimension: Wie „radikal“ wird der neue Glaube in der rekonfigurierten Identität der Konvertiten zum reflexiven Islam / der Personen, die zu einer jugendkulturellen Form des Salafismus alterniert sind, verwurzelt?
- Analyse der Breitendimension: Wie oberflächlich normfixiert gestalten sich Bezüge extremistisch orientierter Neumuslime?
- Wie und unter welchen Voraussetzungen mischen sich die Tiefen- und die Breitendimension? Ist der Wandel äußerlich / oberflächlich / funktional, oder basiert er auf Überzeugung? Wie kann man den Unterschied erkennen?
- Wann ist Konversion authentisch?

## 9      **Nachbemerkung**

Beide Phänomene – die Konversion zum reflexiven Islam und die Alternation zu einer jugendkulturellen Form des Salafismus – können als typische Erscheinungen der Postmoderne gesehen werden. Kennzeichnend für die Postmoderne ist das Aufbrechen allgemein geteilter Sinn- und Relevanzzuweisungen. Geteilte Erzählungen, die als ‚Metanarrative‘ für die gesamte Gesellschaft gelten sollen, verlieren an ‚verpflichtender‘ Überzeugungskraft. Dies führt zu einem Verlust von Stabilität und Gewissheiten und einem gewissen Maß an Verunsicherung durch das Nebeneinander unterschiedlichster Welt-, Alltags- und Selbsterklärungsoptionen.

Jenseits der wissenschaftlichen Perspektive – und auch viel wichtiger – war schon immer entscheidend, und wird auch weiterhin entscheidend sein, wie wir in unseren immer komplexer werdenden Gesellschaften mit dem Aufbrechen geteilter Erzählungen umgehen, und wie wir bei der Konstruktion neuer Metanarrative vorgehen. Wichtig ist dabei, dass wir produktiven Dissenz zulassen – und auch grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten und unterschiedliche Perspektiven auf das, was gut funktioniert, und auch das, was weniger gut funktioniert, in unserer Gesellschaft zulassen. Nur so können wir dafür Sorge tragen, dass sich für die Weiterentwicklung unserer Gesellschaft notwendige Projektidentitäten ausbilden, und die destruktiven Elemente von Widerstandsidentitäten ausbalancieren lassen.

Gültig ist auch hierbei, was eine meiner Respondentinnen in Bezug auf ihre Konversion und den fortdauernden, nie endenden Prozess der Auseinandersetzung mit ihrem neuen Glauben beschrieb:

*„It’s a marathon, not a sprint.“*

## Bibliographie

- Abou Taam, M., & Sarhan, A. (2014). Salafistischer Extremismus im Fokus deutscher Sicherheitsbehörden. In T. G. Schneiders (Hrsg.). *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: Transcript, S. 387–402.
- Abrahams, M. (2006). Why terrorism does not work. *International Security*, 31 (2), S. 42-78.
- Ahmad, W., & Sardar, Z. (2012). Introduction. In W. Ahmad, & Z. Sardar (Hrsg.). *Muslims in Britain: making social and political space*. New York: Routledge, S. 1-16.
- Al-Jazeera.com (03. September 2006). Al-Qaeda urges Americans to convert. Abrufbar unter <http://www.aljazeera.com/archive/2006/09/200849143052675302.html> [23.01.2021].
- Al-Jazeera.com (29. Mai 2013). French arrest suspect in soldier's stabbing. Abrufbar unter <http://www.aljazeera.com/news/europe/2013/05/2013529949316613.html> [23.01.2021].
- Al-Qwidi, M. (2002). Understanding the stages of conversion to Islam: the voices of British converts. Dissertation, Universität Leeds.
- Allievi, S. (1999). *Les convertis à l'islam: les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris: Harmattan.
- Allievi, S. (1999). Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans. *Social Compass*, 46 (3), S. 283-300.
- Allievi, S. (2000). Les conversions à l'islam. Redéfinition des frontières identitaires entre individu et communauté. In F. Dassetto (Hrsg.). *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Islamic words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam. Paris: Maisonneuve & Larose, S. 157-182.
- Allievi, S. (2006). The shifting significance of the halal/haram frontier: Narratives on the hijab and other issues. In K. van Nieuwkerk (Hrsg.). *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West*, Austin: University of Texas Press, S. 120–149.

- Alouni, T. (05. Februar 2002). CNN: Transcript of Bin Laden's October interview. Abrufbar unter: <http://archives.cnn.com/2002/WORLD/asiapcf/south/02/05/binladen.transcript/> [10.01.2020].
- Amghar, S. (2006). Le salafisme en Europe – La mouvance polymorphe d’une radicalisation, *Politique Etrangère*, No. 1, S. 65-78.
- Amghar, S. (2007). Salafism and radicalisation of young European Muslims. In S. Amghar, A. Boubekeur, M. Emerson, & C. Allen (Hrsg.). *European Islam: Challenges for public policy and society*. Brussels: Centre for European Policy Studies, S. 38-51.
- Amir-Moazami, S., & Salvatore, A. (2003). Gender, generation, and the reform of tradition: From Muslim majority societies to Western Europe. In S. Allievi, & J. S. Nielsen (Hrsg.). *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, Leiden/ Boston: Brill, S. 52-77.
- Anway, C. A. (1996). *Daughters of another path: Experiences of American women choosing Islam*. Lee’s Summit: Yawna Publications.
- Atkinson, R., & Flint, J. (2001). Accessing hidden and hard-to-reach populations: Snowball research strategies. *Social Research Update*, 33 (1), S. 1-4.
- Atteslander, P. (2010). *Methoden der empirischen Sozialforschung*. 13. neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin: Schmidt.
- Backes, U. (2013). Extremismus und politisch motivierte Gewalt im vereinten Deutschland. In B. Enzmann (Hrsg.). *Handbuch Politische Gewalt. Formen Ursachen Legitimation Begrenzung*. Wiesbaden: Springer, S. 363-395.
- Badran, M. (2006). Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch, and South African life stories. In K. van Nieuwkerk (Hrsg.). *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, S. 192–229.
- Bakker, E. (2006). *Jihadi terrorists in Europe: Their characteristics and the circumstances in which they joined the jihad: An exploratory study*. Den Haag: Netherlands Institute of International Relations Clingendael.
- Barker, E. (2001). New religions and new religiosity. In E. Barker, & M. Warburg (Hrsg.). *New religions and new religiosity*. Aarhus: Aarhus University Press, S. 10-27.
- Bartoszewicz, M. G. (2013). *Controversies of Conversions: The Potential Terrorist Threat of European Converts to Islam*. Dissertation, Universität St. Andrews.

- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. 9. Auflage, Cambridge: Polity Press.
- Baumann, M. E. (2003). *Frauenwege zum Islam: Analyse religiöser Lebensgeschichten deutscher Muslimas*. Dissertation, Universität Regensburg.
- BBC (04. Januar 2011). *Converting to Islam - the white Britons becoming Muslims*. Abrufbar unter: <http://www.bbc.co.uk/news/uk-12075931> [23.01.2021].
- BBC News (14. November 2005). *French struggle to build local Islam*. Abrufbar unter: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4430244.stm> [23.01.2021].
- BBC News (27. Juli 2010). *Trinidad marks 1990 coup attempt*. Abrufbar unter: <http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-10774647> [23.01.2021].
- BBCR 4 Today (25. Mai 2013). *Are converts to Islam more susceptible to radicalisation?* Abrufbar unter: <https://www.bbc.co.uk/sounds/play/b042ldzw> [23.01.2021].
- Beckford, J. A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: University Press.
- Berg, C., & Milmeister, M. (2011). *Im Dialog mit den Daten das eigene Erzählen der Geschichte finden: Über die Kodiervverfahren der Grounded-Theory-Methodologie*. In G. Mey, & K. Mruck (Hrsg.). *Grounded theory reader*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 303-332.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Berger, P. L. (1997). *Epistemological modesty: An interview with Peter Berger*. *The Christian Century*, 114 (30), S. 972-978.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1973). *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Blume, T. (ohne Datum). *Online-Wörterbuch Philosophie: Das Philosophielexikon im Internet*. Abrufbar unter: <https://bit.ly/3obOTmD> [21.01.2021].
- Bohnsack, R. (2003). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. 5. Auflage, Opladen: Leske und Budrich.
- Bohnsack, R. (2007). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. 6. Auflage, Opladen & Farmington Hills: Budrich.
- Bohnsack, R., Marotzki, W., & Meuser, M. (Hrsg.). (2011). *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung*. 3. durchgesehene Auflage, Stuttgart: Budrich.
- Bortz, J. (1984). *Lehrbuch der empirischen Forschung für Sozialwissenschaftler*. Wiesbaden: Springer.

- Boyer, A. (2006a). La diversité et la place de l'Islam en France après 1945. In M. Arkoun (Hrsg.). Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours. Paris: Albin Michel, S. 762-783.
- Boyer, A. (2006b). La laïcité de 1905 et l'islam. In M. Arkoun (Hrsg.). Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours. Paris: Albin Michel, S. 705-709.
- Brauer, S. (2005). ‚Let's get converted!‘ Entstehen Werte durch Konversion? In L. Fuest, & J. Löffler (Hrsg.). Diskurse des Extremen. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 75-81.
- Breuer, F. (2009). Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Breuer, R. (2012). Konversionsmotive und Radikalisierungsrisiken deutscher Muslime. Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele. In A. Pfahl-Traugber (Hrsg.). Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011/12 (II), S. 39-57.
- Brice, M. K. (2010). A Minority Within a Minority: A report on converts to Islam in the United Kingdom. Swansea: Faith Matters.
- Bruno, E. (1987). L'islamisme radical. Paris: Hachette.
- Bryant, D. (1999). Conversion in Christianity: from without and from within. In D. Bryant, & C. Lamb (Hrsg.). Religious conversion: Contemporary practices and controversies London: Cassell, S. 177-190.
- Bryant, D., & Lamb, C. (1999). Introduction. Conversion: Contours of controversy and commitment in a plural world. In D. Bryant, & C. Lamb (Hrsg.). Religious conversion: Contemporary practices and controversies. London: Cassell, S. 1-19.
- Bundesministerium des Innern. (13. März 2013). Bundesinnenminister geht konsequent gegen salafistische Strukturen in Deutschland vor. Abrufbar unter <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2013/03/vereinsverbot.html> [23.01.2021].
- Bundesministerium des Innern. (14. Juni 2012). Salafisten: Razzia und Vereinsverbot. Abrufbar unter <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2012/06/vereinsverbot.html> [10.01.2020].
- Bundesrat (24. Mai 2011). Lagebild zur Verfassungsfeindlichkeit salafistischer Bestrebungen. Abrufbar unter <http://www.bundesrat.de/DE/gremienkonf/>

fachministerkonf/imk/Sitzungen/11-06-22/anlage14,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/anlage14.pdf [11.01.2020].

- Burgat, F. (2003). Face to face with political Islam. London: IB Tauris.
- Bush, E. D. (2011). German Muslim Converts: Cultural Theory and Patterns of Islamic Integration. Dissertation, Jacobs Universität Bremen.
- Castells, M. (2011). The power of identity: The information age: Economy, society, and culture. 2. Auflage, West-Sussex: Wiley-Blackwell.
- Cattepoel, J. (1979). Gestalten, Geschichte, Probleme. München: C.H. Beck.
- Cesari, J. (2003). Muslim Minorities in Europe. The Silent Revolution. In: J. L. Esposito, & F. Burgat (Hrsg.). Modernizing Islam: religion in the public sphere in the Middle East and Europe. London: Rutgers University Press, S. 251-269.
- Cesari, J. (2010a). Shari'a and the future of secular Europe. In J. Cesari (Hrsg.). Muslims in the West after 9/11. Religion, Politics and Law. London (u.a.): Routledge, S. 145-175.
- Cesari, J. (2010b). Securitization of Islam in Europe. In J. Cesari (Hrsg.). Muslims in the West after 9/11. Religion, Politics and Law. London (u.a.): Routledge, S. 9-27.
- Ceylan, R. & Kiefer, M. (2013). Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Charmaz, K. (2009). Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis. London (u.a.): Sage.
- Clarke, P. (2004). Conversion. In R. C. Martin, S. A. Arjomand, & M. Heerbannes (Hrsg.). Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Volume 1 A-L. New York: Macmillan, S. 160-163.
- CNN (24. Mai 2013). 'Armies of one': Are lone wolf attacks the future of terrorism? Abrufbar unter [http://edition.cnn.com/2013/05/23/world/europe/london-attack-lone-wolf-fears/?hpt=hp\\_c1](http://edition.cnn.com/2013/05/23/world/europe/london-attack-lone-wolf-fears/?hpt=hp_c1) [23.01.2021].
- Coleman, S. (2003). Continuous conversion? The Rhetoric, practice, and rhetorical practice of charismatic protestant conversion. In A. Buckser, & S. Glazier (Hrsg.). The anthropology of religious conversion. Lanham: Rowman & Littlefield, S. 15-27.

- Corbin, J., & Strauss, A. (1998). Basics of qualitative research. Techniques and procedures for developing grounded theory. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage.
- Cronin, A. K. (2009). How terrorism ends: Understanding the decline and demise of terrorist campaigns. New Jersey: Princeton University Press.
- Crowder, G. (1991). Classical anarchism: The political thought of Godwin, Proudhon, Bakunin, and Kropotkin. Oxford: Clarendon Press.
- Dailymail.co.uk (23. Mai 20013). Assassin-to-be at the side a ranting cleric: Choudary claims picture shows arrested Islamic fanatic. Abrufbar unter: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2329582/Michael-Adebolajo-How-Woolwich-suspect-obsessed-Islam-schoolboy.html> [23.01.2021].
- Dantschke, C. (2013). 'Pop-Jihad' - history and structure of salafism and jihadism in Germany. Working Paper 03/13, Berlin: Institute for the Study of Radical Movements (ISRM). Abrufbar unter: [https://journal-exit.de/wp-content/uploads/2020/05/WP\\_2-13\\_Claudia\\_pop\\_jihad-1.pdf](https://journal-exit.de/wp-content/uploads/2020/05/WP_2-13_Claudia_pop_jihad-1.pdf) [23.01.2021].
- Dantschke, C. (2013). You Are Our Future! Muslim Youth Cultures in Germany and Salafi 'Pop-Jihad'. [Working Paper 02/13] Berlin: Institute for the Study of Radical Movements (ISRM). Abrufbar unter: [https://hayat-deutschland.de/Datei-Download/22/WP\\_1-13\\_Claudia\\_Youth\\_cultures.pdf](https://hayat-deutschland.de/Datei-Download/22/WP_1-13_Claudia_Youth_cultures.pdf) [23.01.2021].
- Dantschke, C., Mansour, A., Müller, J., & Serbest, Y. (2011). Ich lebe nur für Allah – Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Berlin: ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur gGmbH – Arbeitsstelle Islamismus und Ultrationalismus.
- Davie, G. (1997). Religion in Britain since 1945: Believing without belonging. Oxford: Blackwell.
- Daynes, S. (1999). Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: l'exemple de la France et des Etats-Unis. *Social Compass*, 46 (3), S. 313-323.
- DeGalembert, C. (2003). Die öffentliche Islampolitik in Frankreich und Deutschland. Divergenzen und Konvergenzen. In A. Escudier (Hrsg.): Der Islam in Europa: Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland. Göttingen: Wallstein, S. 46-66.
- Degen, H. G., & Knoblauch, J. (2006). Anarchismus. Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag.



- Delanoue, G. (2012). Al-Ikhwān al-Muslimūn. In P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs (Hrsg.). *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage. Abrufbar unter [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/isnad-SIM\\_3665](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/isnad-SIM_3665) [23.01.2021].
- Della Porta, D., & Diani, M. (1999). *Social movements: An introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Dey, I. (1999). *Grounding grounded theory: Guidelines for qualitative inquiry*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited.
- Die Welt (08. Mai 2012). Ein Koran in jedem deutschen Haushalt. Abrufbar unter <http://www.welt.de/politik/deutschland/article106163929/Ein-Koran-in-jedem-deutschen-Haushalt.html> [23.01.2021].
- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An analysis at three levels*. Brüssel (u.a.): Peter Lang.
- Duff, F., & Seidl, A. (2003). *Dass Gott mehr geliebt werde! Geschichte der Legion Mariens*. Wien: Jugendverein für Christlich-Katholische Werte – Freunde für YOU.
- Eaton, G. (1985). *Islam and the destiny of man*. New York: State University of New York Press.
- Eberle, T. S., & Hitzler, R. (2000). Phänomenologische Lebensweltanalyse. In U. Flick, E. von Kardorff, & I. Steinke (Hrsg.). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt, S. 109-118.
- Economist.com (18. Mai 2013). Changing my religion. A British strand of Islam is emerging as more people become converts. Abrufbar unter: [http://www.economist.com/news/britain/21578099-british-strand-islam-emerging-more-people-become-converts-changing-my-religion?fsrc=scn/tw\\_ec/changing\\_my\\_religion](http://www.economist.com/news/britain/21578099-british-strand-islam-emerging-more-people-become-converts-changing-my-religion?fsrc=scn/tw_ec/changing_my_religion) [23.01.2021].
- Eickelpasch, R., & Rademacher, C. (2004). *Identität*. Bielefeld: Transcript.
- Ekkehard, R. (2010). Salafistische Propaganda im Internet. In A. Pfahl-Traughber (Hrsg.). *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2009/10*. Brühl, S. 486-501.
- El Difraoui, A. (2012). *jihad.de. Jihadistische Online-Propaganda: Empfehlungen und Gegenmaßnahmen in Deutschland*. SWP-Studie 2012/S 05, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP).

- Elger, R. (Hrsg.). (2008). Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. München: Beck.
- Elias, N. (2001). Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Enzmann, B. (2013). Politische Gewalt. Formen, Hintergründe, Überwindbarkeit. In B. Enzmann (Hrsg.). Handbuch Politische Gewalt. Formen Ursachen Legitimation Begrenzung. Wiesbaden: Springer, S. 43-66.
- Esposito, J. L. (1990). The encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill.
- Esposito, J. L. (1995). The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world. 2. Auflage, New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2002). Unholy war. Terror in the name of Islam. New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2003). The Oxford Dictionary of Islam. New York: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2004). The Oxford Dictionary of Islam. New York: Oxford University Press.
- Esser, E., Hill, P. B., & Schnell, R. (2011). Methoden der empirischen Sozialforschung. München: R. Oldenbourg.
- Etienne, B. (1989). La France et l'islam. Paris: Hachette.
- Faugier, J., & Sargeant, M. (1997). Sampling hard to reach populations. *Journal Of Advanced Nursing*, 26 (4), S. 790-797.
- Faz.net (20. Dezember 2012). Salafismus. Die Krieger aus dem Ruhrgebiet. Abrufbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/salafismus-die-krieger-aus-dem-ruhrgebiet-12000792.html> [23.01.2021].
- Ferhadian, C. E., & Rambo, L. (1999). Converting: Stages of religious change. In D. Bryant, & C. Lamb (Hrsg.). Religious conversion: Contemporary practices and controversies. London: Castell, S. 23-34.
- Festinger, L. (1962). A theory of cognitive dissonance. Stanford: Stanford University Press.
- Figl, J. (2003). Neue Religionen. In J. Figl (Hrsg.). Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Filter, C. (2008). Mein Gott ist jetzt Allah und ich befolge seine Gesetze gern. Eine Reportage über Konvertiten in Deutschland. Piper Verlag: München.

- Finke, R., & Stark, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Flade, F. (25. Mai 2013). Wir arbeiten nicht, um Akten zu füllen. Abrufbar unter: <http://ojihad.wordpress.com/2013/04/25/wir-arbeiten-nicht-um-akten-zu-fullen/> [23.01.2021].
- Flick, U. (2010). Konstruktivismus. In U. Flick, E. von Kardorff, & I. Steinke (Hrsg.). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt, S. 150-164.
- Flick, U. (2011). *Triangulation. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Flick, U., von Kardorff, E., & Steinke, I. (2010). Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In U. Flick, E. von Kardorff, & I. Steinke (Hrsg.). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt, S. 13-29.
- Flinn, F. (1999). Conversion: Up From Evangelicalism or the pentecostal and charismatic experience. In D. Bryant, & C. Lamb (Hrsg.). *Religious conversion: Contemporary practices and controversies*. London: Cassell, S. 51-74.
- Frank, P. (2010). Welcoming Muslims into the nation. Tolerance, politics and integration in Germany. In J. Cesari (Hrsg.). *Muslims in the West after 9/11. Religion, politics and law*. London: Routledge, S. 119-144.
- Fränkin, O. (24. April 2013). GQ. Do suicide bombers cancel their subscriptions? Uncovering Inspire, Al-Qaeda's jihadist magazine. Abrufbar unter: <http://www.gq-magazine.co.uk/comment/articles/2013-04/24/al-qaeda-magazine-inspire-boston-bombings> [10.01.2020].
- Frégosi, F. (2006a). La représentation institutionnelle de l'islam en France. In M. Arkoun (Hrsg.). *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Albin Michel, S. 837-855.
- Frégosi, F. (2006b). La perception de l'islam en France: vieille rhétorique et habits neufs. In M. Arkoun (Hrsg.). *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Albin Michel, S. 961-971.
- Friedrich, E., Hartmann, K., & Pollack, D. (1998). Kircheneintritt und Konversion. Kircheneintritte in einer ostdeutschen Großstadt - betrachtet aus der Perspektive der Konversionsforschung. In V. Krech, H. Knoblauch, & M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.).

- Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz: UVK, S. 91-122.
- Froschauer, U., & Lueger, M. (2009). Interpretative Sozialforschung. Der Prozess. Wien: Facultas WUV.
- Fuchs-Heinritz, W., Lautmann, R., Rammstedt, O., & Wienold, H. (Hrsg.). (1995). Lexikon zur Soziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Fuchs, P. (2011/12). Salafismus. Eine dogmatische Strömung des sunnitischen Islamismus und ihre Ausprägung in Deutschland. In A. Pfahl-Traugher (Hrsg.). Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung (II). Brühl /Rheinland, S. 5-38.
- Gerhards, J., Schäfer, M. S., Al Jabiri, I., & Seifert, J. (2011). Terrorismus im Fernsehen: Formate, Inhalte und Emotionen in westlichen und arabischen Sendern. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gerlach, J. (2006). Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland. Berlin: Ch. Links Verlag.
- Giddens, A. (1991). Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. Stanford California: Stanford University Press.
- Gillespie, V. (1991). The dynamics of religious conversion. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research. Chicago: Aldine de Gruyter.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1998). Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Bern (u.a.): Verlag Hans Huber.
- Godard, B. (14. Februar 2005). Fondation res publica: Formation des imams: état des lieux. Abrufbar unter: [http://www.fondation-res-publica.org/Quelle-Formation-des-imams-etat-des-lieux\\_a63.html](http://www.fondation-res-publica.org/Quelle-Formation-des-imams-etat-des-lieux_a63.html) [23.01.2021].
- Godard, B., & Tassig, S. (2007). Les musulmans en France: Courants, institutionnels, communautés, un état des lieux. Paris: Robert Laffont.
- Goffman, E. (1979). Stigma: Notes on the management of spoiled identity. New York: Penguin Books.
- Goffmann, E. (2003). Stigma: über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Gooren, H. (2007). Reassessing conventional approaches to conversion: Toward a new synthesis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), S. 337-353.
- Gooren, H. (2010). Religious conversion and disaffiliation: Tracing patterns of change in faith practices. New York: Palgrave Macmillan.
- Gukenbiel, H., & Scherr, A. (2006). Soziales Handeln. In J. Kopp, & B. Schäfers (Hrsg.). *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 101-103.
- Hadden, J. (1987). Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, 65 (3), S. 587-611.
- Häder, M. (2006). Empirische Sozialforschung. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hafez, K. (2010). Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien. In T. G. Schneiders (Hrsg.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 2. aktualisierte und erweiterte Ausgabe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 103-119.
- Hak, D. (2006). Conversion as a process of rational choice: An evaluation of the Stark-Finke model on (re-)affiliation. In J. Bremmer, W. van Bakkum, & A. Molendijk (Hrsg.). *Paradigms, poetics, and politics of conversion*. Leuven: Peeter, S. 13-24.
- Halm, D., Sauer, M., Schmidt, J., & Sticks, A. (2012). *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Hamid, S. (2009). The Attraction of “Authentic” Islam. In R. Meijer (Hrsg.). *Global Salafism: Islam's new religious movement*. New York: Columbia University Press, S. 384-403.
- Hasan, U. (24. Mai 2013). BBC Viewpoint: What do radical Islamists actually believe in? Abrufbar unter: <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-22640614> [23.01.2021].
- Haykel, B. (2009). On the nature of Salafis thought and action. In R. Meijer (Hrsg.). *Global Salafism: Islam's new religious movement*. New York: Columbia University Press, S. 33-57.
- Hegghammer, T. (2009). Jihadi-Salafis or revolutionaries? On religion and politics in the study of militant Islamism. In R. Meijer (Hrsg.). *Global Salafism: Islam's new religious movement*. New York: Columbia University Press, S. 244-266.

- Heine, P. (1996). Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam: alte Vorurteile – neue Klischees – reale Gefahren. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Heine, P. (2000). Allah und der Rest der Welt: die politische Zukunft des Islams. Frankfurt am Main: Josef Knecht.
- Heine, P. (2001). Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam. Herder: Freiburg im Breisgau.
- Heine, P. (2007). Der Islam: Erschlossen und kommentiert. Düsseldorf: Patmos.
- Heirich, M. (1977). Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion. *American Journal of Sociology*, 83 (3), S. 653-680.
- Herdin, M. (2013). Inventing the Muslim cool: Islamic youth culture in Western Europe. Bielefeld: Transcript.
- Hervieu-Léger, D. (2001). Secularization, tradition and new forms of religiosity: Some theoretical approaches. In E. Barker, & M. Warburg (Hrsg.). *New religions and new religiosity*. Aarhus: Aarhus University Press, S. 28-44.
- Hervieu-Léger, D. (2003). Der Wandel der religiösen Landschaft Europas im Spiegel des Islam: Der Fall Frankreich. In A. Escudier (Hrsg.). *Der Islam in Europa: der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen: Wallstein, S. 26-45.
- Hitzler, R. (2011). Phänomenologie. In R. Bohnsack, W. Marotzki, & M. Meuser (Hrsg.). *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung*. 3. durchgesehene Auflage. Opladen: Budrich, S. 133-135.
- Hofmann, G. (1997). Muslimin werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam. Dissertation, Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie.
- Hofmann, G. (1999). Abgrenzung und Übereinstimmung. Identitätsbildungsprozesse bei zum Islam konvertierten Frauen. In C. Köhle-Hezinger, M. Scharfe, & R. W. Brednich (Hrsg.). *Männlich. Weiblich: Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*. Marburg: Waxmann.
- Horgan, J. (2003). *The psychology of terrorism*. New York: Routledge.
- Horst, F. W. (2013). Towards a dynamic analysis of salafi activism. Diskussionspapier 6/2013, Herzliya: Interdisciplinary Center, International Institute for Counter-Terrorism (ICT).

- Hummel, K. (2009). Salafismus in Deutschland. Eine Gefahrenperspektive. Unveröffentlichte Studie, Dresden.
- Hummel, K., & Malthaner, S. (2012). Islamistischer Terrorismus und salafitische Milieus. In P. Waldmann, & S. Malthaner (Hrsg.). Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen. Frankfurt: Campus, S. 245-278.
- Husband, C. (1994). The political context of muslim communities' participation in British society. In B. Lewis, & D. Schnapper (Hrsg.). Muslims in Europe. London: Pinter, S. 79-97.
- Hussein, G. (11. Mai 2001). Challenging misconceptions about Osama bin Laden and al-Qaeda. Abrufbar unter: <http://www.telegraph.co.uk/comment/8507827/Challenging-misconceptions-about-Osama-bin-Laden-and-al-Qaeda.html> [23.01.2021].
- Hussein, G. (17. Oktober 2008). The real roots of extremism. Abrufbar unter: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/oct/17/islam-Religion> [10.01.2020].
- Iannaccone, L. R. (1998). Introduction to the economics of religion. *Journal of economic literature*, 36 (3), S. 1465-1495.
- IMDb.com (23. Dezember 2013). Mohammed – Der Gesandte Gottes. Abrufbar unter: <https://www.imdb.com/title/tt0074896> [23.01.2021].
- Independent.co.uk (04. Januar 2011). The islamification of Britain: Record numbers embrace Muslim faith. Abrufbar unter: <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/the-islamification-of-britain-record-numbers-embrace-muslim-faith-2175178.html> [23.01.2021].
- James, W. (1981). The varieties of religious experience. Cambridge: Harvard University Press.
- Jamestown Foundation. (23. Juli 2009). Jamaat al- Muslimeen: The growth and decline of Islamist militancy in Trinidad and Tobago. *Terrorism Monitor*, 23 (7). Abrufbar unter: [http://www.jamestown.org/single/?no\\_cache=1&tx\\_ttnews%5Btt\\_news%5D=35344&tx\\_ttnews%5BbackPid%5D=7&cHash=4b8055f262#.UuyuahzPoRI](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=35344&tx_ttnews%5BbackPid%5D=7&cHash=4b8055f262#.UuyuahzPoRI) [23.01.2021].
- Jansen, F. (15. März 2013). Der Tagesspiegel: Geplanter Anschlag auf Pro NRW. Salafisten – die radikalen Inländer. Abrufbar unter <http://www.>

tagesspiegel.de/meinung/geplanter-anschlag-auf-pro-nrw-salafisten-die-radikalen-inlaender/7931172.html [23.01.2021].

- Jindra, I. (2005). Konversion und Stufentransformation: Ein kompliziertes Verhältnis. Waxmann: Münster.
- Johnston, L. G., & Sabin, K. (2010). Sampling hard-to-reach populations with respondent driven sampling. *Methodological Innovations Online*, 5 (2), S. 38-48.
- Jones, S. G., & Libicki, M. C. (2008). How terrorist groups end: Lessons for countering al Qa'ida. Santa Monica: Rand Corporation.
- Jpost.com (26. Mai 2013). West concerned as Europe Muslims join Syria fight. Abrufbar unter: <http://www.jpost.com/International/West-concerned-as-European-Muslims-join-Syria-fight-314382> [23.01.2021].
- Junge, M. (2006). Zygmunt Bauman: Soziologie zwischen Moderne und flüchtiger Moderne: Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kaiser-Belz, M. Truschkat, I. & Volkmann, V. (2011). Theoretisches Sampling in Qualifikationsarbeiten. In G. Mey & K. Mruck (Hrsg.). *Grounded Theory Reader*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 353-379.
- Kastoryano, R. (2003). Frankreich, Deutschland und der Islam. Die Aushandlung der Identitätsfrage. In A. Escudier (Hrsg.). *Der Islam in Europa: der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen: Wallstein, S. 67-87.
- Kepel, G. (1991). *Les banlieues d'Islam: Naissance d'une religion en France*. Paris: Du Seuil.
- Kepel, G. (2005). *Die neuen Kreuzzüge: Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*. München/ Zürich: Piper.
- Kermani, N. (2002). *Dynamit des Geistes: Martyrium, Islam und Nihilismus*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Keskin, T. (Hrsg.). (2011). *The sociology of Islam: secularism, economy and politics*. Berkshire: Ithaca Press.
- Khosrokhavar, F. (2003). Die verschiedenen Formen muslimischer Religiosität in Frankreich. In A. Escudier (Hrsg.). *Der Islam in Europa: der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen: Wallstein, S. 88-106.
- Khosrokhavar, F. (2005). *Suicide bombers. Allah's new martyrs*. London: Pluto.



- Khosrokhavar, F. (2010). Islamic radicalism in Europe. In J. Cesari (Hrsg.). *Muslims in the West after 9/11. Religion, politics and law*. London: Routledge, 229-244.
- Klausen, J. (2007). *The Islamic Challenge. Politics and religion in Western Europe*. New York: Oxford University Press.
- Kleinmann, S. M. (2012). Radicalization of home-grown Sunni militants in the United States: Comparing converts and Non-converts. *Studies in Conflict & Terrorism*, 35 (4), S. 278-297.
- Klinge, M. (2012). *Islam und Integrationspolitik deutscher Bundesregierungen nach dem 11. September 2001. Eine Politikfeldanalyse der ersten Deutschen Islam Konferenz und ihrer Implikationen für die nationale Integrationspolitik*. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin.
- Koller, H. (2011). Hermeneutik. In R. Bohnsack, W. Marotzki, & M. Meuser (Hrsg.). *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung*, 3. durchgesehene Auflage. Opladen: Budrich, S. 83-85.
- Kölner Stadtanzeiger (24. Mai 2013). Radikale Muslime sind verwestlicht. Abrufbar unter: <http://www.ksta.de/politik/interview-mit-islamforscher--radikale-muslime-sind-verwestlicht-,15187246,22861144.html> [23.01.2021].
- Koning, M. D. (2009). Changing worldviews and friendship: An exploration of the life stories of two female salafists in the Netherlands. In R. Meijer (Hrsg.). *Global Salafism: Islam's new religious movement*. New York: Columbia University Press, S. 404-423.
- Korn, S. (2010). Zu schwach, um Fremdes zu ertragen? Streit um den Bau von Moscheen in Deutschland. In: T. G. Schneiders (Hrsg.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 2. aktualisierte und erweiterte Ausgabe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 245-252.
- Köse, A. (1994). Post-conversion experiences of native British converts to Islam. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 5 (2), S. 195-206.
- Köse, A. (1996a). Religious conversion: Is it an adolescent phenomenon? The case of native British converts to Islam. *The International Journal For The Psychology Of Religion*, 6 (4), S. 253-262.
- Köse, A. (1996b). *Conversion to Islam: a study of native British converts*. London: Kegan Paul International.

- Köse, A. (1999). The journey from the secular to the sacred: Experiences of native British converts to Islam. *Social Compass*, 46 (3), S. 301-312.
- Köse, A., & Loewenthal, K. M. (2000). Conversion motifs among British converts to Islam. *The International Journal For The Psychology Of Religion*, 10 (2), S. 101-110.
- Krämer, G. (2005). Geschichte des Islam. München: C.H. Beck.
- Krech, V., Knoblauch, H., & Wohlrab-Sahr, M. (1998). Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung. In V. Krech, H. Knoblauch, & M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.). Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz: UVK, S. 7-43.
- Kreitmeir, K. (2002). Allahs deutsche Kinder. München: Pattloch.
- Kromrey, H. (2006). Empirische Sozialforschung. Modelle und Methoden der standardisierten Datenerhebung und Datenauswertung. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Kruse, J. (Oktober 2011). Einführung in die Qualitative Interviewforschung. Reader, Freiburg.
- Kurbacher, F. (2005). Radikalität als Denkfigur. Zur Philosophie extremer Überzeugungen. In L. Fuest, & J. Löffler (Hrsg.). Diskurse des Extremen. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 49-60.
- Küsters, I. (2006). Narrative Interviews. Grundlagen und Anwendungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lakhdar, M., Vinsonneau, G., Apter, M. J., & Mullet, E. (2007). Conversion to Islam among French adolescents and adults: A systematic inventory of motives. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 17 (1), S. 1-15.
- Landau, P. (2008). Pour Allah jusqu'à la mort: enquête sur les convertis à l'islam radical: document. Paris: Editions du Rocher.
- Landman, N. (1996). Der Islam in der Diaspora. Europa und Amerika. In W. Ende, & U. Steinbach (Hrsg.). Der Islam in der Gegenwart. München: C. H. Beck, S. 560-612.
- Lehmann, B. (2006). Soziale Grundgebilde. In J. Kopp, & B. Schäfers (Hrsg.). Grundbegriffe der Soziologie. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 95-97.

- Lehmann, B., & Schäfers, B. (2006). Gruppe. In J. Kopp, & B. Schäfers (Hrsg.). *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 97-101.
- Leiken, R. S. (2012). *Europe's angry Muslims. The revolt of the second generation*. New York: Oxford University Press.
- Lemmen, T. (2001). *Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*. Baden-Baden: Nomos.
- Lemmes, F. (2012). Der anarchistische Terrorismus des 19. Jahrhunderts und sein soziales Umfeld, In S. Malthaner, & P. Waldmann (Hrsg.). *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 73-117.
- Leveau, R. (2003). Der Islam in Frankreich: Wandel und Kontinuität. In A. Escudier (Hrsg.). *Der Islam in Europa: der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen: Wallstein, S. 12-25.
- LeVine, M. (2003). ‚Human nationalisms‘ versus ‚inhuman globalisms‘: cultural economies of globalisation and the re-imagining of Muslim identities in Europe and the Middle East. In S. Allievi, & J. S. Nielsen (Hrsg.). *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*. Leiden/ Boston: Brill, S. 78-126.
- Levtzion, N. (1979). *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier Publishers.
- Liebold, J. (2010). Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile. In T. G. Schneiders (Hrsg.). *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2. aktualisierte und erweiterte Ausgabe*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 149-158.
- Lofland, J. (1977). "Becoming a World-Saver" Revisited. *American Behavioral Scientist*, 20 (6), S. 805-818.
- Lofland, J. & Skonovd, N. (1981). Conversion motifs. *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 20 (4), S. 373-385.
- Lofland, J. & Stark, R. (1965). Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review*, 30 (6), S. 862-875.
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.

- Lüders, C. (2001). Teilnehmende Beobachtung. In R. Bohnsack, W. Marotzki, & M. Meuser (Hrsg.). Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. 3. durchgesehene Auflage. Opladen: Budrich, S. 151-153.
- Machalek, R., & Snow, D. (1984). The sociology of conversion. *Annual Review Of Sociology*, Vol. 10, S. 167-190.
- Maehler, H. (2009). „Homegrown Terrorism“. Radikalisierung westlich sozialisierter Muslime und Konvertiten zum Jihadismus. Unveröffentlichte Masterarbeit, Juristische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum.
- Mail Online (25. Mai 2013). I watched a man stabbed in a London street – and felt nothing. Abrufbar unter: <http://www.dailymail.co.uk/debate/article-2331021/I-watched-man-stabbed-London-street--felt-nothing.html> [23.01.2021].
- Mandaville, P. (2003). Global Political Islam. London: Routledge.
- Mansson-McGinty, A. (2006). Becoming Muslim: Meanings of conversion to Islam. Lund: Studentenliteratur.
- Marotzki, W. (2010). Qualitative Biographieforschung. In U. Flick, E. von Kardorff, & I. Steinke (Hrsg.). Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Rowohlt, 175-194.
- McCauley, C., & Moskalenko, S. (2011). Friction: How radicalization happens to them and us. New York: Oxford University Press.
- Meijer, R. (2009). Introduction. In R. Meijer (Hrsg.). Global Salafism: Islam's new religious movement. New York: Columbia University Press, 1-32.
- Meinefeld, W. (2010). Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung. In U. Flick, E. von Kardorff, & I. Steinke (Hrsg.). Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Rowohlt, S. 265-275.
- Meuser, M. (2011a). Interpretatives Paradigma. In R. Bohnsack, W. Marotzki, & M. Meuser (Hrsg.). Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. 3. durchgesehene Auflage. Opladen (u.a.): Budrich, 92-94.
- Meuser, M. (2011b). Rekonstruktive Sozialforschung. In Bohnsack, R., Marotzki, W., & Meuser, M. (Hrsg.). Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. 3. durchgesehene Auflage. Opladen (u.a.): Budrich, 140-142.
- Meyer, T. (2003). Demokratie und kultureller Pluralismus. Zum politischen Platz des Islam in der Bundesrepublik. In A. Escudier (Hrsg.). Der Islam in Europa: der

- Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland. Göttingen: Wallstein, S. 159-175.
- Meyer, T. (2011). Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Meyer, W. (2007). Datenerhebung: Befragungen- Beobachtungen – Nicht-Reaktive Verfahren. In R. Stockmann (Hrsg.). Handbuch zur Evaluation: eine praktische Handlungsanleitung. Münster: Waxmann Verlag, S. 223-276.
- Mills-Affif, É. (2006). Sur le petit écran: de l'immigré au musulman. In M. Arkoun (Hrsg.). Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours. Paris: Albin Michel, S. 976-986.
- Modood, T. (2010). Still not easy being British: Struggles for a multicultural citizenship. London: Trentham Books.
- Moosavi, L. (2012). British Muslim converts performing 'authentic muslimness'. *Performing Islam*, 1 (1). S. 103-128.
- Moosavi, L. (24. Mai 2013). Are converts more likely to be extremists than other Muslims? Abrufbar unter: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2013/may/24/islam-converts-woolwich-attackers-extremists> [23.01.2021].
- Moosavi, L. (4. Oktober 2010). The sociological imagination: Manifestations of islamophobia and the loyalty of Muslim converts. Abrufbar unter: <http://sociologicalimagination.org/archives/1715> [10.01.2020].
- Morse, J. (2010). Sampling in Grounded Theory. In A. Bryant, & K. Charmaz (Hrsg.). Handbook of grounded theory. London (u.a.): Sage, S. 229-244.
- Mücke, T. (2016). Zum Hass verführt. Wie der Salafismus unsere Kinder bedroht und was wir dagegen tun können. Frankfurt: Eichborn.
- Muckel, S. (2010). Zur christlich-abendländischen Tradition als Problem für den Islam in deutschen Verfassungen und Gesetzen. In T. G. Schneiders (Hrsg.). Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2. aktualisierte und erweiterte Ausgabe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 253-271.
- Münkler, H. (2002). Die neuen Kriege. Reinbek: Rowohlt.

- Münkler, H. (2005). Herfried Münkler im Gespräch mit Renate Solbach: Ein netter intellektueller Schachzug. Iablis. Jahrbuch für Europäische Prozesse. Abrufbar unter: [http://www.iablis.de/iablis\\_t/2005/muenkler05.html](http://www.iablis.de/iablis_t/2005/muenkler05.html) [21.01.2021].
- Münkler, H. (2006). Die Strategie des Terrorismus und die Abwehrmöglichkeiten des demokratischen Rechtsstaats. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: Berichte und Abhandlungen, Band 12, Berlin, S. 101-112.
- Müssig, S., & Vardar, N. (2011). Zur Rolle von muslimischen Konvertierten im Gemeindeleben. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, S. 13–14, S. 28-34.
- N-tv (08. September 2009). Dschihadisten in Deutschland, "Gotteskrieger" als Familienersatz. Abrufbar unter <http://www.n-tv.de/politik/119/Gotteskrieger-als-Familienersatz-article4245691.html> [10.01.2020].
- N-tv (10. Mai 2012). Interview mit Asiem El Difraoui. Salafismus – eine trendy Subkultur. Dilettanten in Sachen Islam. Abrufbar unter <http://www.n-tv.de/politik/dossier/Dilettanten-in-Sachen-Islam-article6228811.html> [10.01.2020].
- Naumann, T. (2010): Feindbild Islam – Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst. In T. G. Schneiders (Hrsg.). Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2. aktualisierte und erweiterte Ausgabe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 19-36.
- Neidhardt, K. (2002). Lagebild politisch motivierte Kriminalität und Terrorismus in Deutschland. In B. G. Thai (Hrsg.). Terrorismus. Ein Handbuch über Täter und Opfer. Hilden/Rheinland: Verlag Deutsche Polizeiliteratur, S. 439-456.
- Neumüller, C. (2014). Konversion zum Islam im 21. Jahrhundert. Deutschland und Großbritannien im Vergleich. Frankfurt am Main/ Berlin/ Bern/ Bruxelles/ New York/ Oxford/ Wien: Peter Lang.
- New Statesman.com (17. Mai 2013). Confessions of an ex-muslim. Abrufbar unter: <http://www.newstatesman.com/religion/2013/05/confessions-ex-Muslim> [21.01.2021].
- Nielsen, J. S. (2003). Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe. In S. Allievi, & J. S. Nielsen (Hrsg.). Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe. Leiden/ Boston: Brill, S. 28-51.

- NZZ (21. April 2010). Wie hast du's mit der Religion, Europa? Ein Interview mit dem französischen Islamexperten Olivier Roy. Abrufbar unter: <http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/uebersicht/wie-hast-dus-mit-der-religion-europa-1.5493885> [23.01.2021].
- Oesterdieckhoff, G. (2006). Kultur und Zivilisation. In J. Kopp, & B. Schäfers (Hrsg.). *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 149-157.
- Ostebo, T. (2009). Growth and fragmentation. The salafi movement in Bale, Ethiopia. In R. Meijer (Hrsg.). *Global Salafism: Islam's new religious movement*. New York: Columbia University Press, S. 342-363.
- Pantucci, R. (23. Mai 2013). RUSI Analysis: The Woolwich murder: Initial assessments of another lone actor attack. Abrufbar unter: <http://www.rusi.org/analysis/rcommentary/ref:C519DFAA611C41//#.UaMJCRw-U4R> [10.01.2020].
- Pargeter, A. (2008). *The new frontiers of jihad. Radical Islam in Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Patzelt, W. J. (2007): *Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriss des Faches und studiumbegleitende Orientierung*. Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe.
- Peuckert, R. (2006a). Soziale Einstellung. In J. Kopp, & B. Schäfers (Hrsg.). *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 57-59.
- Peuckert, R. (2006b). Soziale Rolle. In J. Kopp, & B. Schäfers (Hrsg.). *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 242-245.
- Peuckert, R., & Scherr, A. (2006). Sozialisation. In J. Kopp, & B. Schäfers (Hrsg.). *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 266-270.
- Pickel, G. (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Poston, L. (1992). *Islamic Dawah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*. New York: Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press.

- Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press.
- Reddie, R. S. (2009). *Black Muslims in Britain: Why are a growing number of young black people converting to Islam?* Oxford: Lion.
- Reichertz, J. (2011). Hermeneutische Wissenssoziologie. In R. Bohnsack, W. Marotzki, & M. Meuser (Hrsg.). *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung*. 3. durchgesehene Auflage, Opladen (u.a.): Budrich, S. 85-89.
- Renard, M. (2006). Les débuts de la présence musulmane en France et son encadrement. In M. Arkoun (Hrsg.). *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Albin Michel, S. 712-740.
- Revue 3 millenaire.com. (23. Dezember 2013). Le chemin des contes par Eva De Vitray Meyerovitch. Abrufbar unter: <http://www.revue3emillenaire.com/blog/le-chemin-des-contes-par-eva-de-vitray-meyerovitch> [10.01.2020].
- Rferl.org (26. Mai 2013). Islam: Radicalism in Europe reflects 'spiritual void'. Abrufbar unter: <http://www.rferl.org/content/article/1078680.html> [23.01.2021].
- Richardson, J. (1985). The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 24 (2), S. 163-179.
- Richardson, J. (2001). Conversion. In W. Swatos, & P. Kivisto (Hrsg.). *Encyclopedia of Religion and Society*, S. 119-120.
- Richardson, L. (2007). *Was Terroristen wollen. Die Ursachen der Gewalt und wie wir sie bekämpfen können*. Frankfurt am Main: Campus.
- Riemann, G. (2003a). Zugzwänge des Erzählens. In R. Bohnsack, W. Marotzki, & M. Meuser (Hrsg.). *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung*. Opladen: Leske und Budrich, S. 157-167.
- Riemann, G. (2003b). Narratives Interview. In R. Bohnsack, W. Marotzki, & M. Meuser (Hrsg.). *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung*. Opladen: Leske und Budrich, S. 120-122.
- Roald, A. S. (2003). *Women in Islam: the Western experience*. London: Routledge.
- Robson, J. (2012). Isnād. In P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Hrsg.). *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage. Abrufbar unter



[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/isnad-SIM\\_3665](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/isnad-SIM_3665) [23.01.2021].

- Ronen, Y. (2008). Der Nexus zwischen Terrorismus und islamischer Immigration: Europas radikale Importe. In P. Nitschke (Hrsg.). *Globaler Terrorismus und Europa. Stellungnahmen zur Internationalisierung des Terrors*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 79-97.
- Rosenthal, G. (1995). *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Rosenthal, G. (2005). *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung*. Weinheim/München: Juventa.
- Roy, O. (2004). *Globalised Islam: The search for a new Ummah*. London: Hurst Publishers.
- Roy, O. (2006). *Der islamische Weg nach Westen*. München: Pantheon.
- Ruthven, M. (2000). *Der Islam. Eine kurze Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Saint-Blancat, C. (2003). Die europäischen Muslime: Akteure sozialer Innovation. In A. Escudier (Hrsg.). *Der Islam in Europa: der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen: Wallstein, S. 176-192.
- Salamone, F. A. (2004). Sufism. In F. A. Salamone (Hrsg.). *Routledge Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*. New York: Routledge.
- Sale, J., Lohfeld, L., & Brazil, K. (2006). Revising the qualitative-quantitative debate: implications for mixed-methods research. In A. Bryman (Hrsg.). *Mixed methods, Volume I*, London/ Thousand Oaks: Sage, S. 133-144.
- Sales, R. (2012) Britain and Britishness. Place, belonging and exclusion. In W. Ahmad, & Z. Sardar (Hrsg.). *Muslims in Britain: making social and political space*. New York: Routledge, S. 33-52.
- Sarhan, A. (2012). Gott gewollte Ordnung. Theologische Grundlagen des Salafismus. *Herder Korrespondenz*, S. 66, S. 523-526.
- Schäuble, M. (2011). *Dschihadisten – eine Feldforschung in den Milieus: Die Analyse zu "Black Box Dschihad"*. Berlin (u.a.): Schiler & Mücke.
- Schiffauer, W. (2003). *Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um*

- Institutionalisierung. In A. Escudier (Hrsg.). *Der Islam in Europa: der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, Göttingen. Wallstein, S. 143-158.
- Schmid, A. P. (Hrsg.). (2011). *The Routledge handbook of terrorism research*. New York/London: Taylor & Francis.
- Schmid, A. P. (März 2013). *De-radicalisation and counter-radicalisation: A Conceptual discussion and literature review*. Den Haag: International Centre for Counter-Terrorism.
- Schneckener, U. (2006). *Transnationaler Terrorismus: Charakter und Hintergründe des „neuen“ Terrorismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schöller, M. (2002). Fatiha, al-. In R. Elger (Hrsg.). *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur*. München: Beck.
- Schulze, R. (2005). Orientalistik und Orientalismus. In E. Werner, G. Krüger, & U. Steinbach (Hrsg.). *Der Islam in der Gegenwart*. München: C.H. Beck, S. 755-767.
- Schütz, A. (1971). Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. In A. Schütz (Hrsg.). *Gesammelte Aufsätze*. Den Haag: Nijhoff, S. 3-54.
- Schütz, A. (1982a). *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, A. (1982b). *Collected papers: The problem of social reality*. 1. Auflage, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Group.
- Schütz, A. (1993). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, A. (2004). Das Wählen zwischen Handlungsentwürfen. In E. List (Hrsg.). *Relevanz und Handeln. Zur Phänomenologie des Alltagswissens*. Konstanz: UVK, S. 255-300.
- Schütze, F. (1983). Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*, S. 283-293.
- Schuurman, B. & Eijkman, Q. (Juni 2013). *Moving Terrorism Research Forward: The Crucial Role of Primary Sources*. ICCT Background Note. Abrufbar unter <http://www.icct.nl/download/file/Schuurman-and-Eijkman-Moving-Terrorism-Research-Forward-June-2013.pdf> [10.01.2020].
- Seidman, I. (2006). *Interviewing as qualitative research: A guide for researchers in education and the social sciences*. New York: Teachers College Press.

- Shatzmiller, M. (1996). Marriage, family, and the faith: Women's conversion to Islam. *Journal Of Family History*, 21 (3), S. 235-266.
- Shooman, Y., & Spielhaus, R. (2010). The concept of the Muslim enemy in the public discourse. In J. Cesari (Hrsg.). *Muslims in the West after 9/11: Religion, politics and law*. London (u.a.): Routledge, S. 198-228.
- Siwan, E. (1990). *Radical Islam: Medieval Theology & Modern Politics*. New Haven: Yale University Press.
- Soeffner, H. G. (2004). *Auslegung des Alltags – der Alltag der Auslegung: zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Konstanz: UTB.
- Soeffner, H. G. (2010). Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. In U. Flick, E. von Kardorff, & I. Steinke (Hrsg.). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hamburg: Rowohlt, S. 164-175.
- Soeffner, H.G. (1992). *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Solinger Bote (01. Mai 2012). Salafisten Randalen am 1. Mai. Abrufbar unter <http://www.solinger-bote.de/nachrichten/2012/05/01/salafisten-randale-am-1-mai/f> [10.01.2020].
- Spiegel Online (07. Mai 2007). Islamischer Aufbruch: Jetzt fängt ein neues Leben an. Abrufbar unter: <http://www.spiegel.de/spiegelwissen/aus-welchen-gruenden-deutsche-zum-islam-konvertieren-a-898624.html> [10.01.2020].
- Spiegel Online (13. März 2013). Mutmaßliches Mordkomplott: Polizei findet Waffen und Sprengstoff bei Salafisten. Abrufbar unter: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/polizei-findet-waffen-und-sprengstoff-bei-salafisten-a-888738.html> [21.01.2021].
- Spuler-Stegemann, U. (2002). *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*. Freiburg: Herder.
- Standpointmag.co.uk (29. November 2010). Quilliam open letter to channel 4. Abrufbar unter: <http://standpointmag.co.uk/node/3625> [10.01.2020].
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (05. August 2008). Ibn Arabi. Abrufbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/> [21.01.2021].

- Steinberg, G. (2004). Der Islamismus im Niedergang? Anmerkungen zu den Thesen Gilles Kepels, Olivier Roys und zur europäischen Islamismusforschung. In Bundesministerium des Innern (Hrsg.). Islamismus. Berlin: Bundesministerium des Inneren, S. 20-42.
- Steinberg, G. (2005). Der nahe und der ferne Feind: Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus München: C.H. Beck.
- Steinberg, G. (2009). Im Visier von Al-Qaida. Deutschland braucht eine Anti-Terror-Strategie. Edition Körber-Stiftung: Hamburg.
- Steinberg, G. (2012). Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung. Berlin: SWP-Aktuell 28.
- Steinberg, G. (2013). German Jihad: On the Internationalization of Islamist Terrorism. New York: Columbia University Press.
- Steinke, I. (2010). Gütekriterien qualitativer Forschung. In U. Flick, E. von Kardorff, & I. Steinke, (Hrsg.). Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Rowohlt, S. 319-331.
- Sternbach, U. (2006). Frauen konvertieren zum Islam. Kognitive Dissonanz und ihre Bewältigung. Eine empirische Untersuchung. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Fakultät für Kulturwissenschaften der Eberhard Karls Universität Tübingen.
- Straehler, R. (2009). Conversions from Islam to Christianity in the Sudan. Dissertation, University of South Africa.
- Strauss, A. (1991). Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. München: Fink.
- Strauss, A. (2004). Methodologische Grundlagen der Grounded Theory. In J. Strübing, & B. Schnettler (Hrsg.). Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte. Konstanz: UTB, S. 429-451.
- Strübing, J. (2004). Grounded theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stuff.co.nz (07. September 2007). Europe worried by trend of radical Muslim converts. Abrufbar unter: <http://www.stuff.co.nz/world/10915/Europe-worried-by-trend-of-radical-Muslim-converts> [23.01.2021].

- Suleiman, Y. (2013). Narratives of conversion to Islam in Britain: Female perspectives. HRH Prince Alwaleed Bin Talal Centre of Islamic Studies: University of Cambridge.
- Sultán, M. (1999). Choosing Islam: a study of Swedish converts. *Social Compass*, 46 (3), S. 325-335.
- Tamam K.-M. & Uhlmann, M. (2011). The media visibility of converts to Islam in Germany: From the phenomenon of a colorful peacock to a worrisome lion's roar. Diskussionspapier 2011, Jerusalem: Center for German Studies, European Forum at the Hebrew University of Jerusalem.
- Tamam, K.-M. & Uhlmann, M. (2009). How German journalists cover converts to Islam. Who are you – one of 'us' or one of 'them'? Diskussionspapier 83/2009, Jerusalem: Center for German Studies, European Forum at the Hebrew University of Jerusalem.
- Taylor B. (1976). Conversion and Cognition. An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge. *Social Compass*, 23 (1), S. 5-22.
- Taylor, D. (1999). Conversion: Inward, outward and awkward. In C. Lamb, & D. Bryant (Hrsg.). *Religious conversion: contemporary practices and controversies*. London: Cassell, S. 35-50.
- Thamm, B. G. (2011). *Terrorziel Deutschland. Strategien der Angreifer. Szenarien der Abwehr*. Berlin: Rotbuch Verlag.
- The Brookings Institution (22. April 2013). Organizing and managing intelligence analysis to fight terrorism. A discussion with Philip Mudd on his new book. Abrufbar unter: [http://www.brookings.edu/~media/events/2013/4/22%20intelligence%20terrorism/20130422\\_intelligence\\_terrorism\\_transcript.pfd](http://www.brookings.edu/~media/events/2013/4/22%20intelligence%20terrorism/20130422_intelligence_terrorism_transcript.pfd) [10.01.2020].
- The Guardian.com. (19. April 2010). Charles Le Gai Eaton obituary. Abrufbar unter: <http://www.theguardian.com/world/2010/apr/19/charles-le-gai-eaton-obituary> [23.01.2021].
- The Telegraph (25. Mai 2013). Woolwich attack: How far is Britain willing to go to prevent modern jihadis? Abrufbar unter <https://www.telegraph.co.uk/news/uknews/terrorism-in-the-uk/10080028/Woolwich-attack-How-far-is-Britain-willing-to-go-to-prevent-modern-jihadis.html> [23.01.2021].

- The Telegraph (25. Mai 2013). Woolwich attack: Soldier's 'killer' in dock on terror link three years ago. Abrufbar unter: <http://www.telegraph.co.uk/news/editors-choice/editors-picks/10080958/Woolwich-attack-soldiers-killer-in-dock-on-terror-link-three-years-ago.html> [10.01.2020].
- Thielmann, J. (20.-22. Juni 2012). Islam in Deutschland und der Salafismus. Studientagung, Katholische Akademie Trier.
- Thompson, S. K. (1997). Adaptive sampling in behavioral surveys. In L. D. Harrison, & A. Hughes (Hrsg.). The validity of self-reported drug use: Improving the accuracy of survey estimates. US Department of Health and Human Services, National Institutes of Health, National Institute on Drug Abuse, Division of Epidemiology and Prevention Research, S. 296-319.
- Tibi, B. (2004). Der neue Totalitarismus. Heiliger Krieg und westliche Sicherheit. Darmstadt: Primus.
- Travisano, R. (1970). Alternation and conversion as qualitatively different transformation. In G. Stone, & H. Farbarmen (Hrsg.). Social psychology through symbolic interaction. Waltham: Ginn-Blaisdell, S. 594-606.
- Tschannen, O. (1991). The secularization paradigm: A systematization. *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 30 (4), S. 395-415.
- Ufuq.de (17. Oktober 2011). Interview mit Nina Wiedl: Da'wa zwischen religiöser Bildung und Missionsarbeit am Telefon. Abrufbar unter <http://www.ufuq.de/newsblog/1118-die-dawa-arbeit-islamischer-vereine-zwischen-religioeser-bildung-und-missionarbeit-am-telefon> [10.01.2020].
- Uhlmann, M. (2007). Konversionen zum Islam und ihr gesellschaftlicher Kontext. Biographische Interviews deutscher Muslime. Unveröffentlichte Diplomarbeit, Universität Potsdam.
- Uhlmann, M. (2015a). Choosing Islam in West European societies – an investigation of different concepts of religious re-affiliation. Working Paper 2015/90, San Domenico di Fiesole: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute.
- Uhlmann, M. (2015b). Home and Belonging in a Semi-Diasporic Setting: Converts to 'Reflexive Islam' in West European Societies. In Kläger, F. & Stierstorfer, K.

- (Hrsg.). *Diasporic Constructions of Home and Belonging*. De Gruyter: Berlin/Boston, S. 207-226.
- Uhlmann, M. (2015c). Challenges and Possible Opportunities for Developing Effective Counter-narrative Measures to the “Islamic State” Movement. In Marret, J.-L. & Tol, G. (Hrsg.). *Understanding Deradicalization: Pathways to Enhance Transatlantic Common Perception and Practices*. Middle East Institute: Washington DC, S. 1-17.
- Ulmer, B. (1998). Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses. *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1), S. 19-33.
- Urban, J. (2006). *Die Bekämpfung des internationalen islamistischen Terrorismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Van Nieuwkerk, K. (2006). 'Islam is your birthright'. Conversion, reversion and alternation: The case of new muslimas in the west. In J. Bremmer, W. van Bekkum, & A. Molendijk (Hrsg.). *Cultures of conversions*. Leuven (u.a.): Peeters, S. 151-164.
- Vogel, G. (1998). *Blasphemie. Die Affäre Rushdie in religionswissenschaftlicher Sicht. Zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Washington Post Foreign Service (12. März 2007). Terrorists proving harder to profile. Abrufbar unter: <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2007/03/11/AR2007031101618.html> [21.01.2021].
- Wellmer, A. (1990). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Welt.de (31. Mai 2013). Die Salafisten sind heute eine Art Jugendkultur. Abrufbar unter <http://www.welt.de/regionales/muenchen/article116684965/Die-Salafisten-sind-heute-eine-Art-Jugendkultur.html> [21.01.2021].
- Wengraf, T. (2001). *Qualitative research interviewing. Biographic narrative and semi-structured methods*. London: Sage.
- Wiedl, N. (2008). *Da‘wa. Der Ruf zum Islam in Europa*. Berlin: Schiler.
- Wiedl, N. (2012). *The making of a German Salafiyya: The emergence, development and missionary work of Salafi movements in Germany*. Centre for Studies in Islamism and Radicalisation (CIR): Aarhus University.

- Wielandt, R. (2005). Islam und kulturelle Selbstbehauptung. In W. Ende, & U. Steinbach (Hrsg.). *Der Islam in der Gegenwart*. München: C.H. Beck, S. 768-776.
- Wiesberger, F. (1990). Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse. Berlin: Duncker & Humblot.
- Wihtol de Wenden, C. (2006). L'intégration des populations musulmanes en France, trente ans d'évolution. In M. Arkoun (Hrsg.). *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Albin Michel, S. 800-821.
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi movement. *Studies In Conflict & Terrorism*, 29 (3). S. 207-239.
- Wilson, B. (1998). The secularization thesis: Criticisms and rebuttals. In R. Laermans, B. Wilson, & J. Billiet (Hrsg.). *Secularization and social integration*. Leuven: Leuven University Press, S. 45-66.
- Wohlrab-Sahr, M. (1999). Biographieforschung jenseits des Konstruktivismus? *Soziale Welt*, 50 (4), S. 483-494.
- Wohlrab-Sahr, M. (1999). *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt am Main/ New York: Campus.
- Wohlrab-Sahr, M. (2006). Symbolizing Distance. Conversion to Islam in Germany and the United States. In K. van Nieuwkerk (Hrsg.). *Women embracing Islam. Gender and conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, S. 71-92.
- Wohlrab-Sahr, M. (2008). Was hat ein Tschador im heute-journal zu suchen? In U. Schimak, & N. Schöneck (Hrsg.). *Gesellschaft begreifen. Einladung zur Soziologie*. Frankfurt/ New York: Campus, S. 23-36.
- Zebiri, K. (2008). *British Muslim converts: Choosing alternative lives*. Oxford: Oneworld.
- Zeit Online (08. Mai 2012). Interview mit Jochen Müller: Salafismus ist eine maximale Protesthaltung. Abrufbar unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2012-05/salafisten-szene> [23.01.2021].
- Zeit Online (24. Mai 2013). Antiterrordatei verstößt gegen die Verfassung. Abrufbar unter: <http://www.zeit.de/digital/datenschutz/2013-04/antiterrordatei-verfassungsgericht-urteil> [23.01.2021].



- Zeit Online (25. Mai 2013). Terrorgefahr. Friedrich warnt vor deutschen Islamisten in Syrien. Abrufbar unter: <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2013-04/friedrich-syrien-einzeltaeter> [23.01.2021].
- Zenko, M. (23. April 2013). Foreign Policy. What is the why. Does it really matter what motivated the Boston bombers? Abrufbar unter: <https://foreignpolicy.com/2013/04/23/what-is-the-why/> [23.01.2021].
- Zimmermann, G. (2006). Entfremdung. In J. Kopp, & B. Schäfers (Hrsg.). *Grundbegriffe der Soziologie*, 9, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 62-65.
- Zock, H. (2006). Paradigms in psychological conversion research. Between Social Science and Literary Analysis. In J. Bremmer, W. van Bakkum, & A. Molendijk (Hrsg.). *Paradigms, poetics, and politics of conversion*. Leuven (u.a.): Peeters, S. 42-58.

DOI: <https://doi.org/10.18452/22978>

Lizenz: CC BY-NC-ND 4.0